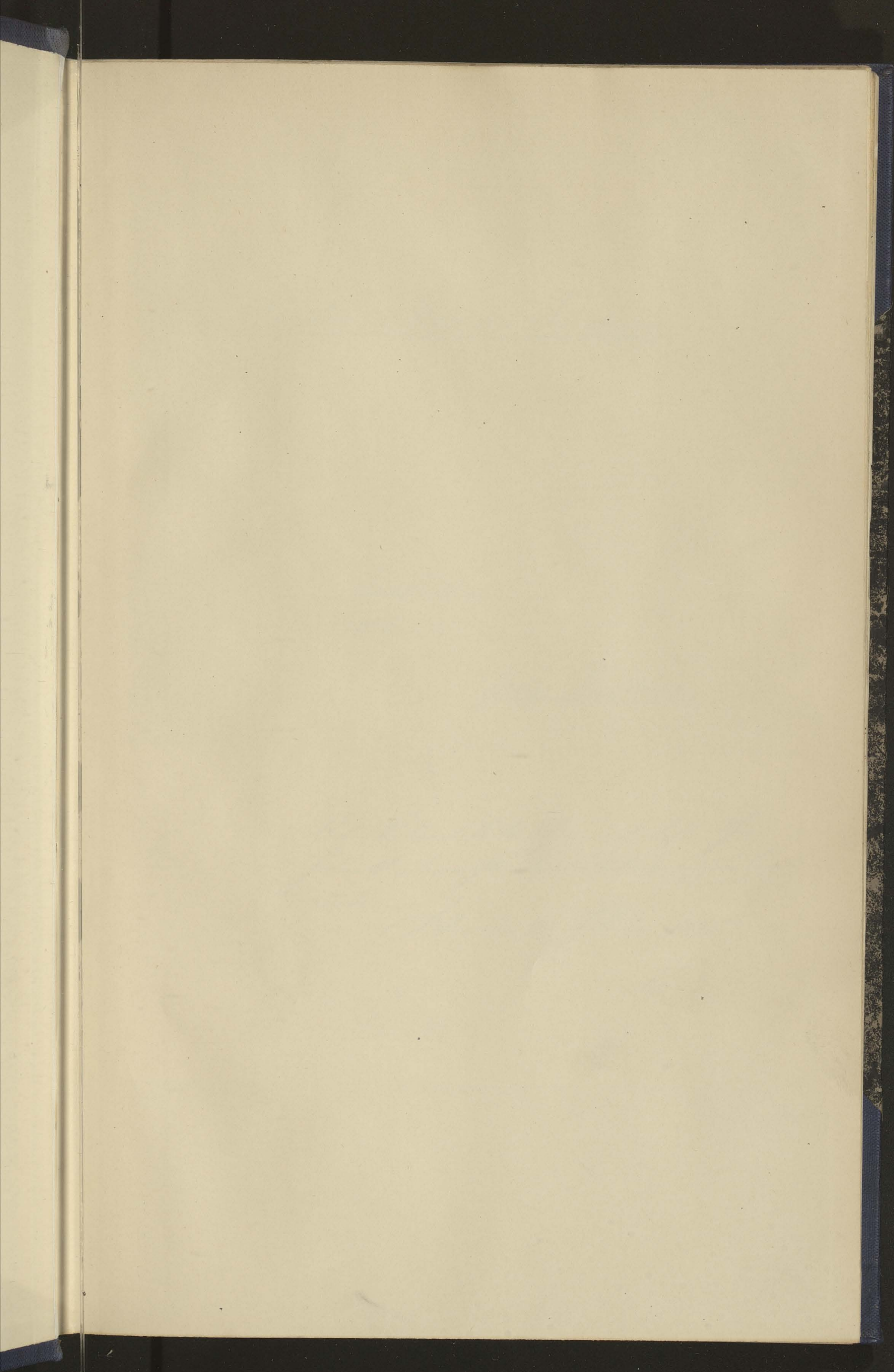




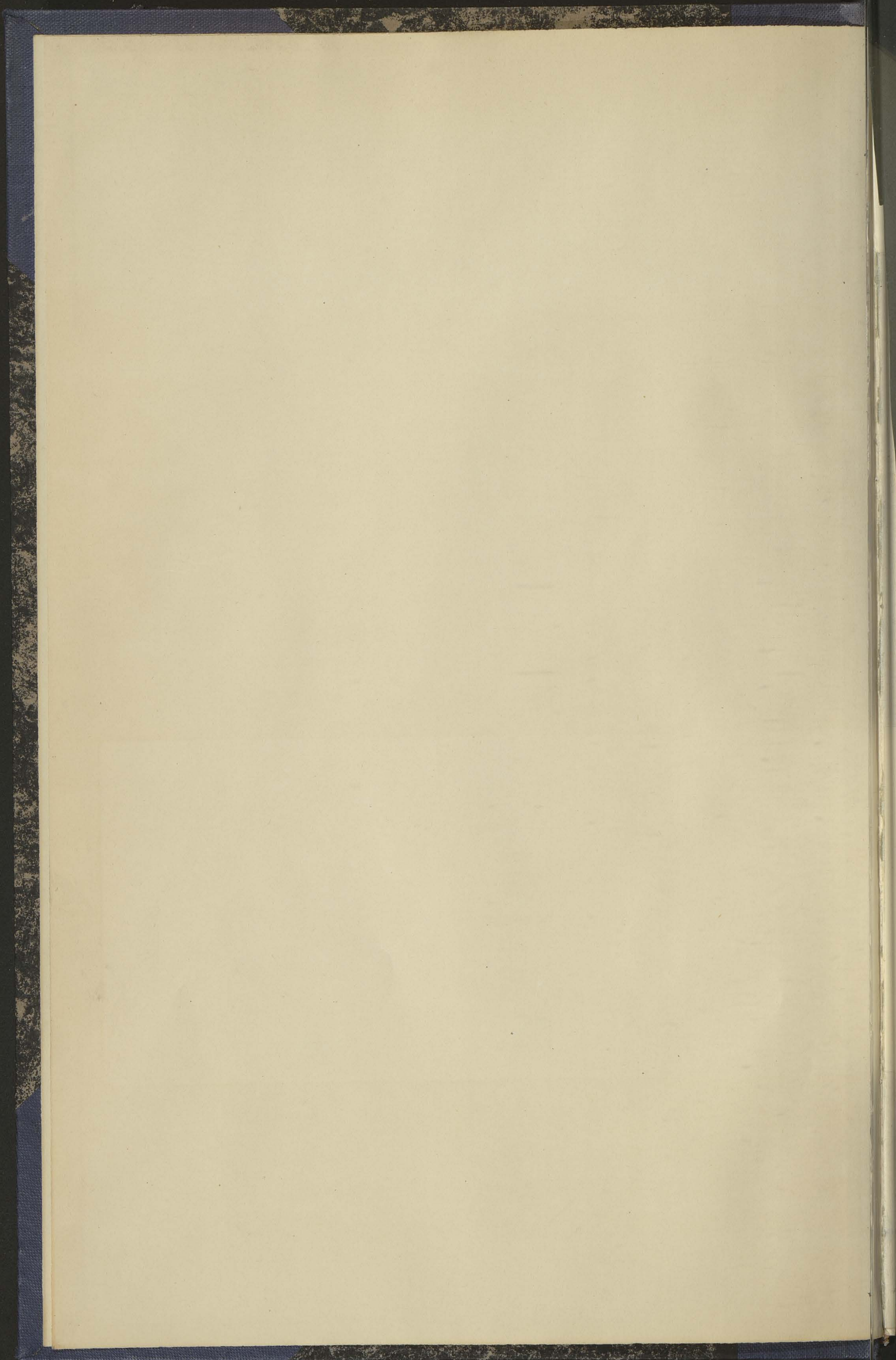
Darował Dr Adam Kozubowski w lipcu 1938. Oprawiono w r. 1938.

Bibl. Jag.











I  
Erl. Ehrenrat soll Ihnen mit d. 16. Jhr  
sowohl überreichte Dissertation examiniert  
werden.

St. Gallen den 20. Februar 1915

Dr. W. K.

St. Gallen 24



Stempel der aufgebenden  
Behörde.

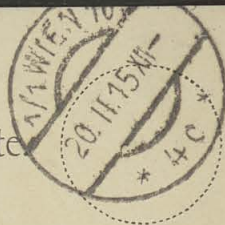


Begründung der Portofreiheit.

Postfreie Dienstsache in



Korrespondenz-Karte



An

*L. Hoffmann* *Lehrer am Gymn.*

*Prof. Dr. W. von Korubowski*

in

*Wien*

*W., Seelinggasse 21.*



II

Novalis' Magischer Idealismus.

Dissertation

vorgelegt von :

Georg Kozubowski

291 ngd na francie wtorhom u 1914 r.

Wien, 1914.



*[Faint, illegible handwriting across the page, possibly bleed-through from the reverse side.]*

Nov  
Nov  
Tues  
Nov  
Hei  
Hei  
Fr.  
Can  
Ph  
Aus  
Hei  
A.  
J.  
Hei  
Aus  
M.  
Jen  
K  
Edg  
K  
In  
L  
Ric  
A.  
J  
A.  
Ju







- C. Busse: *Novalis' Lyrik*, Jppeln, 1898,  
 E. Heilborn: *Novalis, der Romantiker*, Berlin 1901, ( *zur Literatur*: Heilborn, N.R.)  
 Egon Friedell: *Novalis als Philosoph* München 1904,  
 E. Spenle: *Novalis, Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, Paris 1904,  
 H. Olshausen: *Fr. v. Hardenbergs Beziehungen zur Naturwissenschaft seiner Zeit*, Lpz. [1905]  
 Heinrich Simon: *Der magische Idealismus*, Heidebb. 1906,  
 Ed. Havenstein: *Fr. v. Hardenbergs ästhetische Anschauungen* ( *Valentinus* Bd. 84) Berl. 1909,  
 H. Diltthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*, Berl. 1910,  
 Lichtenberger: *Novalis*, Paris 1911,  
 Jenz Jleze: *Novalis' Heinrich v. Ofterdingen als Ausdruck seiner Persönlichkeit*, ( *Valentinus* Bd. 20) Lpz. 1911.

*Aufsätze und Rezensionen im*

- Anz. f. Altertum (ADA)*: Minor über Heilborn: ADA, 1902, Bd. 28, S. 82 ff  
 Minor über Spenle: ADA, Bd. 35, S. 154 ff

- Euphonia (Euph.)*: Huber: *Studien zu Novalis*; Euph. 1899, B. IV, S. 91 ff.

- Wagel über Heilborn: Euph. 1902, IX, S. 456 ff.

- Antonie Hug von Hagenstein: *Zur Textgeschichte von Novalis' Fragmenten*, Euph. 1906, XII, S. 79 ff u. S. 575 ff.

- Wagel über Simon und Spenle: Euph. 1908, XIV, S. 609 ff. u. S. 753 ff.

- Paul Köhler: *Zur Entstehungsgeschichte von Novalis' Hymnen an die Nacht*: Euph. 1912, XIX, S. 174 ff.

- P. E. Reiff: *Platin und die deutsche Romantik*: Euph. 1912, XIX, S. 581 ff.

- Joh. Nohl: *Baader, der Philosoph der Romantik*, Euph. XIX, S. 612 ff.

- Revue germanique*: Spenle: *Novalis et Schiller*, (Bd. I. S. 535 ff.) u. s. w.

- Chr. W. Hufeland: *Makrobius*, Jena, 1797

- Lavater: *Aussichten in die Ewigkeit*, Zürich, 1769/9.

- Frans. Hemsterhuis' philosophische Schriften, deutsch beg. v. Hilb, 1912,

- Ferd. Bulte: *Fransiskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des XVIII. Jhdts.* [Jena, 1911.

- August Hirsch: *Geschichte der medizinischen Wissenschaft in Deutschland*, 1893,

- Gerhardt: *Geschichte der Mathematik in Deutschland*, 1877,

- Karl Hirschwetter: *Geschichte des Okkultismus* (Bd. I: *Geschichte des neueren Okkultismus*, 1909,

- Bd. II: *Die Geheimwissenschaften*, 1895, Bd. III: *Okkultismus des Altertums*, 1896.



Franz Baaders Werke beg. v. Fr. Hoffmann, Bd. III, XII, (1852, 1857. Lpz.).

J. H. Schubert: Ansichten von der Naturtheorie der Naturwissenschaft, Dresden 1858,

F. W. J. Schelling: Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisteswelt. (Reclams Univ.)

Just. Kerner: Die Scherlein von Provost (Reclams Univ.)

Franz Hartmann: Grundriss der Lehren des Theophrastus Paracelsus, Lpz 1848

Ludwig Noack: Die christliche Mystik, Königsberg 1853,

Wilhelm von Scholz: Deutsche Mystiker („Kultur“ beg. v. Jurlitt, Bd. 28.)

Karl Paul Hanke: Von Plotin zu Goethe Lpz 1849.

Spittgen: Tod, Leben und Auferstehung, ein biblisch-apologischer Versuch, Halle 1869.

Lezar Hellenbach: Geburt und Tod als Wechsel der Aushauchungsform, Wien 1885,

Vorurteile der Menschheit Wien, 1880

Individualismus im Lichte der Biologie Wien 1878,

Carl Du Riel: Das Räthel des Menschen. (Reclams Univ.)

Philosophie der Mystik, Lpz 1885

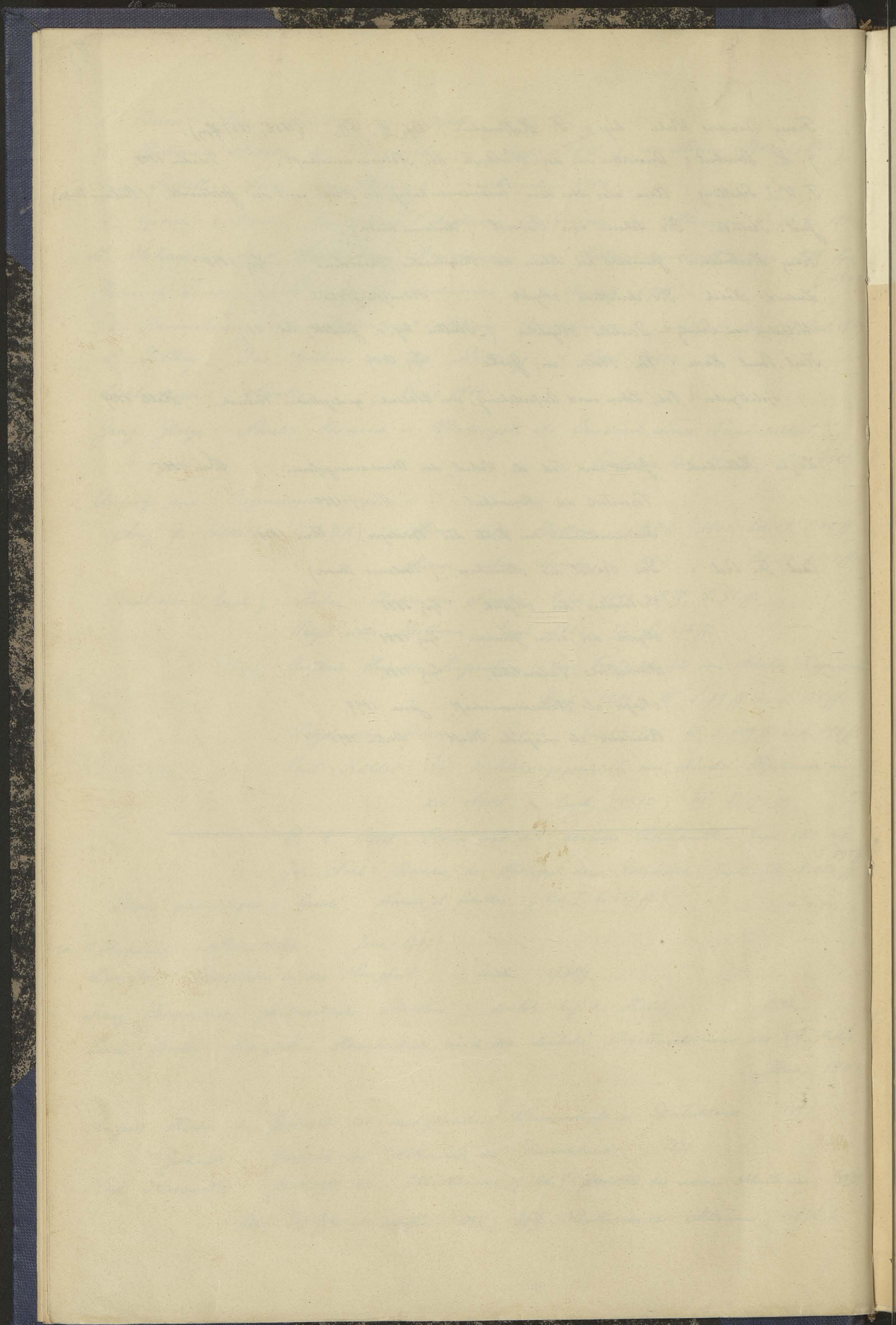
Mystik der alten Griechen, Lpz 1888

Monistische Seelenlehre, Lpz 1888

Magie als Naturwissenschaft, Jena 1899,

Reinhold als magische Kraft Berlin 1895







# 11

## Inhaltsangabe.

Verzeichnis der benützten Literatur.....	II
Einleitung.....	2
Kap. I: Die okkultistische Seelenlehre.....	8
Kap. II: Norvalis' Seelenvorstellung.....	13
Kap. III: Magische Sinnesfähigkeit.....	37
Kap. IV: Magische Geistestätigkeit:.....	83
1.) Intuition und Selbstdurchdringung des Geistes.....	46
2.) Generales Produzieren von Ideen.....	61
3.) Die Phantasie als phänomenologische Kraft.....	83
a.) Unglaube - Unwillk - Illusion.....	70
b.) Der „magische Idealismus“ als Lebensphilosophie.....	80
c.) Die Poesie als Schlüsselstein des „magischen Idealismus“.....	83
Kap. V: Magische Moral.....	101
Anhang: 1.) Die Entwicklung des „magischen Idealismus“ nach biogra- phischen Quellen.....	111
2.) Die okkultistischen Quellen Norvalis'.....	119



Methoden

1. Methoden der Beobachtung
2. Methoden der Experimente
3. Methoden der Berechnung
4. Methoden der Darstellung
5. Methoden der Kritik
6. Methoden der Anwendung
7. Methoden der Vermittelung
8. Methoden der Verbindung
9. Methoden der Trennung
10. Methoden der Erhaltung
11. Methoden der Veränderung
12. Methoden der Fortbildung
13. Methoden der Verbesserung
14. Methoden der Verhinderung
15. Methoden der Beseitigung
16. Methoden der Vermeidung
17. Methoden der Verhütung
18. Methoden der Verhinderung
19. Methoden der Vermeidung
20. Methoden der Verhütung



## Einleitung.

Die erste umfassende Arbeit über den „Magischen Idealismus“ hat Heinrich Simon geliefert. (1906). Wie wenig dieses geistreiche Werk den Anforderungen entspricht, die an eine wissenschaftlich brauchbare, nachprüfbare Leistung seitens der Literaturgeschichte gestellt werden müssen, hat Hägel in seiner eingehenden Rezension,<sup>1)</sup> die wir zum Ausgangspunkt unserer Arbeit gemacht haben, nachgewiesen. Dadurch daß Simon die Terminologie Novalis' nicht genügend berücksichtigt hat, ist er zu einem „Magischen Idealismus“ gelangt, der mit dem Novalis' keineswegs sehr ganz deckt.<sup>2)</sup>

Der Mißerfolg Simons hat den Mangel an einer auf philologischen Basis gegründeten Darstellung des „Magischen Idealismus“ deutlich fühlbar gemacht. Eine solche nunmehr zu liefern, haben wir uns als Ziel gesetzt. Damit ist zugleich die Breite unserer Darstellung, die womöglich nach Vollständigkeit streben und auf eine knappe Liniensführung verzichtend, dem Inhalt der einzelnen Fragmente sich annehmen muß, gerechtfertigt sowie die Fülle der Anmerkungen entschuldigt. —

In subjektiver Willkür der Interpretation, die die Fragmente Novalis' ein freies Feld öffnen und die es mit sich gebracht hat, daß Novalis — nach Minors Ansicht — „wie vielleicht kein anderer Autor in der Weltliteratur in jedem anderen Buch in so vielen hundert anderen Facetten spielt“,<sup>3)</sup> möglichst zu steuern, sind wir bei unserer Interpretation des „Magischen Idealismus“ von den Vorstellungen ausgegangen, die die Grundlage der Novalistischen Spekulation bilden und die ihr den Namen gegeben haben, nämlich von der okkultistischen Seelenlehre und Magie.

Wenn wir vorerst die Chronologie der Fragmente außer Acht lassen, so genügt dies aus der Überlegung heraus, daß selbst für den Fall, daß die Chronologie jetzt schon feststände,<sup>4)</sup> uns damit nicht viel geholfen wäre, da inhaltliche Klarheit nur durch sorgfältige Vergleichung aller Fragmente gewonnen werden kann.

<sup>1)</sup> Euphonia IV, 609 ff. u. 793 ff. <sup>2)</sup> Hägel sagt (a. a. O. 800): „Ich streiche ruhig fast alle Stellen, in denen Simon von „magisch“ und von „magischem Idealismus“ spricht; und ich streiche ich auch den Titel der Arbeit. Was Novalis „magisch“ und „magischen Idealismus“ nennt, finde ich bei Simon nicht vor; und was bei Simon so heißt, das kann ich nicht in Novalis' Schriften finden.“ <sup>3)</sup> Minor: ADA, 35, S. 155

<sup>4)</sup> Bekanntlich ist die Einteilung, die Heilbron und nach ihm neuerdings mit großem Glück Havenstein versucht hat, nicht ganz stichhaltig (vgl. Hägel: Euph. IX, 456 ff. u. Naue Joachimi: Euph. XVIII, 836 ff.). Der von Minor in Aussicht gestellte kritische Apparat in den beiden Fragmentenbänden seiner Ausgabe ist nicht erschienen. —







Die Gefahr, die darin liegt, ein Nacheinander von Ausdrücken wie ein Nebeneinander zu behandeln, wird teilweise dadurch behoben, daß die Fragmente Novalis' eine verhältnismäßig kurze Zeitspanne umfassen. Erst wenn wir ein Bild von ganzen „Magischen Idealismus“ haben, werden wir mit Hilfe der biographischen Quellen die Entstehungszeit seiner Hauptideen festzustellen vermögen. —

## I. Die okkultistischen Seelenlehre.

Wenn wir an die Darstellung des „Magischen Idealismus“ gehen, müssen wir untersuchen, welche Vorstellungen dem Okkultismus zugrunde liegen. Novalis' eigene Spekulation fußt teils auf der okkultistischen Seelenlehre, teils ist sie eine eigene Artige Ausgestaltung derselben. Beides kann nur verstanden und gewürdigt werden, wenn man sich über die geläufigen okkultistischen Vorstellungen klar ist.

Da es sich hier bloß um die Feststellung der typischen Hauptprobleme des Okkultismus handelt, die — wie man sich aus H. Kierkegaard's „Geschichte des Okkultismus“ überzeugen kann — seit den ältesten Zeiten derselben geblieben sind, so haben wir unsere Darstellung der modernen okkultistischen Literatur zugrunde gelegt<sup>1)</sup> und uns mit entsprechenden Hinweisen auf die ältere, oft schwer zugängliche, begnügt.

Der Okkultismus gründet seine Seelenlehre auf Vorgänge des Natur- und Geisteslebens, die durch die bekannten Naturkräfte nicht ganz erklärbar scheinen, wie Hypnose, Hellschen, Telepathie, Gedankenübertragung, Somnambulismus, Doppelgänger u. dgl. Um diese Vorgänge zu erklären, nimmt der Okkultismus eine im Unbewußten der menschlichen Seele liegende Kraft, ein übernatürliches Bewußtsein an, das ausnahmsweise bei abnorm veranlagten Menschen sichtbar wird. Der Fundamentalsatz des Okkultismus ist, daß unser Ich, also unser sinnliches Bewußtsein, unsere Individualität nicht erschöpft, d. h., daß das Unbewußte in uns nur

[ für unser sinnliches, empirisches Ich

<sup>1)</sup> vgl. das Verzeichnis der von uns benützten okkultistischen Literatur.

Es wäre sehr zu wünschen, daß die ältere okkultistische Lit. eingehender untersucht wird.



Es ist ein sehr interessantes Buch, das ich  
mir zu eigen gemacht habe. Es enthält  
eine sehr interessante Geschichte der  
Welt, die ich sehr gerne gelesen habe.

### Die Weltgeschichte

Das ist ein sehr interessantes Buch, das ich  
mir zu eigen gemacht habe. Es enthält  
eine sehr interessante Geschichte der  
Welt, die ich sehr gerne gelesen habe.

Es ist ein sehr interessantes Buch, das ich  
mir zu eigen gemacht habe. Es enthält  
eine sehr interessante Geschichte der  
Welt, die ich sehr gerne gelesen habe.

Es ist ein sehr interessantes Buch, das ich  
mir zu eigen gemacht habe. Es enthält  
eine sehr interessante Geschichte der  
Welt, die ich sehr gerne gelesen habe.

unter  
des a  
Die a  
unter  
dies a  
soweit  
Hem  
und  
Lies  
Hart  
physi  
nirun  
Hart  
Hain  
un C  
ach  
Lend  
Alle  
Lufte  
Orde  
Lasi  
Jes  
die  
Mater  
Phun  
chton  
ich di  
und p  
gelt  
Imma  
Linn  
Die  
Die  
Die



unbewusst ist, eigentlich aber die Tätigkeit unseres über sinnlichen, transzendenten Bewusstseins ist, das ausnahmsweise zum Teil bewußt werden kann.

Die organischen Funktionen, Wachstum, Ernährung, Verdauung u. w. verlaufen im gesunden Körper unbewußt. Während die dualistische Seelenlehre, die das Wesen der Seele im Bewusstsein sucht, diese unbewußten Funktionen einer mit unserer Seele auf unerklärliche Weise verbundenen Natur zuweist, glaubt der Okkultismus den Menschen mystisch erklären zu können, indem er das Wesen der Seele im Unbewußten erblickt und diesem Unbewußten auch die den Körper organisierende und belebende Tätigkeit zuschreibt.

Dieses Unbewußte ist nicht der blinde Wille Schopenhauers oder der mit Vorstellung verbundene Wille Hartmanns, da beide das Unbewußte mit der Weltsubstanz identifizieren, sondern bildet eine metaphysische Individualität, die gleichsam eine Mittelstellung zwischen der Weltsubstanz und der empirischen, sinnlichen Individualität einnimmt. Der Mensch hat nicht nur, wie Schopenhauer und Hartmann gezeigt haben, einen metaphysischen Menschen, sondern ist die irdische, sinnliche Erscheinung einer metaphysischen Individualität.<sup>1)</sup> Diese metaphysische Individualität wird in moderner Zeit vom Okkultisten „intelligibles“ oder „transzendentes Subjekt“ genannt, welche letztere Bezeichnung wir in unserer Darstellung beibehalten wollen, da die Bezeichnungen der älteren Mystik schwankend sind.<sup>2)</sup> Die Seele liegt also im Unbewußten, ist selbst aber nicht unbewußt, sondern ganz Wille und Erkenntnis und bildet daher eine metaphysische Individualität: das transzendente Subjekt. Vorstellen und organisierendes Wollen bilden innerhalb des transzendenten Subjekts keinen Dualismus, sondern bezeichnen nur zwei begrifflich trennbare Funktionen innerhalb desselben.<sup>3)</sup>

Daher, daß irdisches Organisieren mit transzendentalen Denken verbunden ist, daß also die Gestaltung unseres Lebens eine teleologische, mit transzendentaler Vorstellung verknüpfte ist, sprechen die Erscheinungen, die eine Beeinflussbarkeit unseres organischen Lebens durch die Macht einer Vorstellung beweisen. Hierher gehören die aus dem alltäglichen Leben bekannten Tatsachen wie Verfall aus Schmerz oder Freude, Lähmung durch Schreck, Ergrauen aus Angst oder die von der naturhistorischen Ägypten der Renaissancezeit so hochgehaltene Kraft der „imaginatio“.<sup>4)</sup> Damit berühren die Erscheinungen des Hypnotismus, bei denen durch Suggestion organische Veränderungen herbeigeführt und physiologische Funktionen, welche sonst unbewußt verlaufen und der Willkür entzogen sind, gezielt werden, wie z. B. Blutumlauf, Sekretion u. w. Am klarsten aber beweist der Umstand, daß die Somnambulen ihre eigene Diagnose und Prognose stellen, daß die organischen Veränderungen nur dem Gehirn unbewußt verlaufen, tatsächlich aber mit transzendentaler Vorstellung verbunden sind.

Daß aber die Somnambulen ihrer vorangegangenen somnambulen Zustände im magnetischen Schlaf

<sup>1)</sup> In Pul: „Das Rätsel des Menschen“ S. 27; vgl. auch Hellenbach: „Individualismus“ S. 113 ff. <sup>2)</sup> vgl. Kierkegaard T. 70,

<sup>3)</sup> In Pul, a. a. O. 28

<sup>4)</sup> In Pul: „Die Phantasie als magische Kraft“ S. 11 ff.



also,  
Alle  
ist  
whei  
wir  
berg  
gering  
una  
Lohn  
Hille  
i  
Feld  
nan  
so  
una  
Appe  
Ph  
in  
halt  
in  
das  
Hille  
ults  
Helle  
an d  
über  
denta  
trans  
Hilt.  
Lie  
ragt  
17 D  
sh



[Zustände] sich erinnern, beweist, daß das s.g. Unbewußte Bewusstsein und Erinnerung besitzt, also jene beiden Elemente, auf welchen der Begriff einer Persönlichkeit beruht.<sup>1)</sup>

Alle Okkultisten sind sich darin einig, daß die Seele im Unbewußten liegt, daß sie individuell ist und daß wir ein Doppelwesen sind, ein „homme-esprit“ wie Saint-Martin sagt. Denn nur scheinbar führen wir zu unseren Lebzeiten ein bloß irdisches Dasein. In Wirklichkeit leben wir ein sinnliches und ein transzendentes Dasein zugleich, nur daß das letztere aus seiner Präzedenz bloß dann hervortritt, wenn das leibliche Leben depotenziert ist. „Auf der Gleichzeitigkeit der beiden Existenzweisen“ sagt Dr. Pöhl,<sup>2)</sup> beruht es, daß wir den magischen Kräften und Fähigkeiten schon innerhalb des irdischen Daseins begegnen können, sowohl der Magie der Erkenntnis, dem übersinnlichen Bewusstsein z.B. im Farnsehen der Sonnenschilden, als der Magie des Willens, der magischen Willenswirkung, z.B. im tierischen Magnetismus und in der religiösen Mysterie.“

Solche Menschen, bei denen das leibliche Leben depotenziert ist und die daher magische Fähigkeiten aufweisen, hat Hellenbach Menschen mit geringer „phänomenaler Befangenheit“ genannt, d. h. Menschen, die in der sinnlichen, phänomenalen Erscheinungswelt losgerast sind, so daß ihre transzendente Unterlage durchleuchtet.<sup>3)</sup> Alle großen Mystiker waren phänomenal unbefangene Naturen, die mehr oder weniger im Besitz von magischen Fähigkeiten waren, z. B. Apollonius von Tyane, Plotin, Paracelsus, J. Böhm, Helmont, Swedenborg u. s. w.<sup>4)</sup>

Phänomenal unbefangene Menschen vermögen auch ihre Fähigkeiten auszubilden. Bekanntlich wurden in Indien die Fakire systematisch erzogen. Durch Konzentration des Geistes, Einsamkeit, Enthaltensamkeit vom sexuellen Verkehr, Fasten, Dunkelheit u. s. w. wird ein Zustand der Ekstase erzielt, in dem die magischen Fähigkeiten hervortreten, wie das transzendente Wahrnehmungsvermögen, d. h. das Farnsehen, oder das Vermögen — Magie oder Zauberei im engeren Sinn — durch eine bloße Willenskonzentration ohne Zuhilfenahme der physischen Organe auf andere Individuen, mitunter selbst auf leblose Gegenstände zu wirken.<sup>5)</sup>

Welche Bedeutung kommt nun in der okkultistischen Seelenlehre dem Tode zu? Der Tod ist nichts anderes als ein Wechsel der Anschauungsform, indem die sinnliche Anschauung Platz macht der übersinnlichen, die ja schon im Jenseits manchmal durchleuchtet. Durch den Tod legt das transzendente Subjekt die irdische Erscheinungsform ab, die es in der irdischen Geburt angenommen hat. Das transzendente Subjekt selbst ist unsterblich und verkörpert sich immer wieder in der sinnlichen Welt. Der Grund aber für die irdische Geburt liegt im Willensakt des transzendenten Subjekts.

Dieses haben wir schon als das organisierende Prinzip kennen gelernt. „Bedenken wir ferner“ sagt Dr. Pöhl<sup>6)</sup>, „daß das Farnsehen ein Vermögen des transzendenten Subjekts ist, so ergibt sich noch

<sup>1)</sup> Dr. Pöhl: Rätzel, 31 f. 37.

<sup>2)</sup> ebd. 44

<sup>3)</sup> L. Hellenbach: „Geburt und Tod als Wechsel der An-

schauungsform“

<sup>4)</sup> vgl. Hersewetter I, II,

<sup>5)</sup> L. Hellenbach, a. a. O. 212.

<sup>6)</sup> a. a. O. 58.



*[Faint, illegible handwriting throughout the page, likely bleed-through from the reverse side.]*

*[Faint handwriting visible on the right edge of the page, possibly from the adjacent page.]*



weiter, daß nicht nur die Geburt überhaupt, sondern auch die in die gegebenen individuellen Lebensverhältnisse hinein, ein freiwilliger Akt unseres Wesens ist, auch dann, wenn diese Lebensverhältnisse den Wünschen der einzelnen Person durchaus widersprechen. Es ist unsere eigene individuelle Forderung, die unser Schicksal bestimmt hat." Wie diese Idee mit der Ethik der Reinkarnationslehre zusammenhängt, werden wir später zeigen.

Das freiwillige Eingehen der Seele in die Welt wird von verschiedenen Okkultisten, je nachdem ob sie mehr oder weniger religiös angehaucht sind, und von allen Mystikern als ein Sündenfall der Seele, als ein Abfall von Gott ausgelegt. Das Geheimnis des Abganges der Seele zum irdischen Leben wird meistens bildlich ausgedrückt. Die Seele, deren höchstes Leben eigentlich ihr transzendenteles Dasein ist, wo sie im Schoße Gottes, der Weltumstanz sich befindet, löst sich blenden durch ihre eigene Macht und verbindet sich mit der Materie. Dadurch wird sie aber gefesselt und schaut sich nun nach Erlösung durch den Tod, nach der Reinigung mit ihrem Urquell. Daher die Verkörperung des Todes, des "Geburtsortes des Geistes" wie schon die Pythagoräer ihn nannten, durch alle Mystiker, daher ihre Sehnsucht zu "ersterben". In diesem Sinn wird von allen Mystikern der uralte arische Mythos vom Sündenfall des ersten Menschen ausgelegt, z. B. von Plato, Philo, Plotin, Origenes, den Kabbalisten u. s. w. Auch nach der christlichen Mystik geht der irdischen Geburt das Paradies vorher, und der Sündenfall des Menschen, die Vertreibung aus dem Paradies beruht eben in der Materialisation der hochmütig gewordenen Seele. Durch den Sündenfall aber, sagt die Bibel, ist der Tod in die Welt gekommen.<sup>1)</sup>

Wie dieses Leben von der irdischen Geburt und nach dem irdischen Tode beschaffen sein muß, zeigen die magischen Künste, die schon im irdischen Leben ausnahmsweise durchleuchten und nach der Auflösung des Leibes vollends aus ihrer Gefundenheit treten müssen. So wird die Psychologie des "transzendenten Subjekts" zu einer Psychologie des künftigen Lebens. Die Ekstater und Somnambulen vergleichen selbst ihren vorübergehenden Zustand mit dem Tode, wie z. B. die Scherin von Prevost<sup>2)</sup>, die ihren magnetischen Zustand über dem des Wachsens stellte und von ihrer irdischen Person mit Geringschätzung sprach. Der Tod ist aber nichts anderes als ein gesteigertes, permanenter Somnambulismus, sagt Dr. Reil.<sup>3)</sup> Die durch den Tod <sup>nur</sup> höchsten Steigerung erhabenen Eigenschaften der Ekstater und Somnambulen zeigen eine Unterdrückung der <sup>höheren</sup> beiblichen <sup>Kommunikation</sup> ~~Beziehungen~~ und eine Erweiterung der geistigen Sphäre. Während die sinnliche Erkenntnis die Dinge nur nach ihrer Äußerlichkeit erkennen läßt, werden die Somnambulen von der inneren Substanz der Dinge affiziert. Sympathien und Antipathien sind bei ihnen viel ausgesprochener als bei normalen Menschen und sie erfahren von leblosen Dingen Eindrücke, die im Wachen gar nicht, oder nur als Idiosyncrasien zum Bewußtsein kommen. Auch die Intuition, die

<sup>1)</sup> Dr. Reil, a. a. O. 98,

<sup>2)</sup> Just. Kerner: Scherin von Prevost, S. 265.

<sup>3)</sup> a. a. O. 71.



Zu S. 6.

✓ Dem ganzen Okkultismus der Renaissancezeit liegt die Lehre vom "Lixus", der astralen Materie zugrunde, die die Welt durchdringt und im einzelnen Menschen den "niderischen" oder "astralen" ~~so~~ bildet, der der Träger aller seiner Einwirkungen ist wie Ahnung, Fernwirken, Hellsehen, ~~Erkenntnis~~ prophetischer Traum u. s. w.



in der genialen Produktion an Stelle der Reflexion tritt, wird von Du Prel als eine transzendente Fähigkeit und als die Form des jenseitigen Denkens beansprucht.<sup>1)</sup>

Da nun der Okkultismus dem übersinnlichen Bewusstsein ein individuelles Prinzip in Grunde legt, so kann er den künftigen Zustand nicht rein geistig denken, sondern stellt sich der Seele als einen feinen „Ätherleib“ oder „Ästralleib“ vor. Der Ästralleib entspricht der organischen Tätigkeit der Seele im Jenseits und bildet den Uterus für einen irdischen Körper, weshalb er von Hellmuth auch „Metaorganismus“ im Gegensatz zum „Zellenleib“ genannt wurde.

Bei Indem, Chinesen, Persern, der jüdischen Kabbala ist der Ästralleib eine geläufige Vorstellung. Auf ähnlicher Vorstellung beruht das „*θεῖον σώμα*“ der Griechen, so das „*πνεῦμα*“ der Stoiker und vollends der aus göttlicher Lichtsubstanz bestehende Leib der Neuplatoniker. Auf der Vorstellung eines Ästralleibes beruht die christliche Auferstehungslehre. Apostel Paulus stellt dem materiellen Leib, der mit dem Tode untergeht, den pneumatischen Leib entgegen — *σῶμα πνευματικόν* —, der aus einer himmlischen Lichtsubstanz besteht und erklärt: „Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib.“<sup>2)</sup> Es würde uns zu weit führen, die Entwicklung dieses Begriffes innerhalb der kirchlichen Lehre zu verfolgen. Die dualistische Seelenlehre der Neuzeit, die das Selbstbewusstsein zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtung machte, hat eine scharfe Grenze zwischen dem selbstbewussten Geist und der bewussten Materie gezogen und aus der Seelenlehre eine Geisteslehre gemacht. Die alte Seelenlehre hat sich aber nicht nur in der christlichen Auferstehungs- oder Pöhlungslehre erhalten<sup>3)</sup> und von hier aus Anlaß zu Spekulationen gegeben wie z. B. in der „Palingenese“ Bonnets im XVIII. Jhd, die uns noch später beschäftigen wird, sondern hat in der dem Okkultismus näher stehenden Formulierung Eingang bei den mystischen Naturphilosophen der Renaissancezeit gefunden. Bis auf die christliche Mystik der jüngeren Romantik und bis auf den modernen Okkultismus hat die Vorstellung eines Ästralleibes immer eine große Rolle gespielt. Paracelsus sagt: „Der Mensch hat zweien Leib, den elementarischen und den Syderischen, und die zweien Leib geben einen einzigen Menschen“ — „Der Tod scheidet die zweien Leiber in ihrem Leben auseinander.“<sup>4)</sup> Swedenborg erklärt: „Wenn der Geist von dem irdischen Leben los ist, so ist er ... in menschlicher Gestalt“, Ottinger: „Keine Seele, kein Geist kann ohne Leib erscheinen“. Dabei ist aber der Leiblichkeit nur dann eine „Vollkommenheit“, wenn sie von den der irdischen Leiblichkeit anhängenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind: die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung.“<sup>5)</sup> Der romantische Theosoph Baader glaubt an einen immateriellen „Kraftleib“<sup>6)</sup>, Schelling in seiner späteren Zeit nimmt ein „geistige Gestalt des Leibes“ an<sup>7)</sup>, den romantischen Mystikern wie Schenker, J. Hermer, Ronges u. a. ist die Vorstellung des Ästralleibes ganz geläufig,<sup>8)</sup> die jüngere Fichte deutet in diesem Sinne die christliche Auferstehungslehre.<sup>9)</sup>

Nach okkultistischer Anschauung ist der Tod also nicht etwas Negatives, sondern etwas Positives: Die Ent-

Du Prel, a. a. O. 68. <sup>2)</sup> Du Prel: „Kabbalistische Seelenlehre“ S. 128 ff. <sup>3)</sup> Splittgerber: „Tod, Leben und Auferstehung“ S. 193 ff.

<sup>1)</sup> Du Prel, a. a. O. 149 <sup>5)</sup> ebd. S. 152, <sup>6)</sup> vgl. Baaders Werke, Bd. VII, Register, <sup>7)</sup> Schelling: „Alara“ (Neuland) S. 84.

<sup>8)</sup> R. Hunk, „Beschreibung und Verfall der Romantik“ S. 94, 94 <sup>9)</sup> J. H. Fichte: „Anthropologie“ S. 364.



*[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*

*[Faint, illegible handwriting on the right margin, possibly from an adjacent page.]*



Leitung der Seele, ihre Befreiung vom irdischen Leib und ihre Weiterexistenz als reiner Astrallust.

Welchen Sinn hat aber dann die Reinkarnation, wie <sup>die</sup> der Okkultismus und zum Teil auch der religiöse Mystik lehrt? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zuerst der okkultistischen Ethik betrachten. Sie beruht auf dem Begriff der „phänomenalen Befangenheit“. Wenn auch dieser Terminus ganz modern ist, so ist der Grad der phänomenalen Befangenheit schon schon bei Plato und Plotin, wie in der christlichen Mystik zum ethischen Maßstab gemacht. Je nachdem nämlich, ob der Mensch ganz in der sinnlichen, phänomenalen Welt verstrickt ist, oder über denselben sich erhebt, indem er die sinnlichen Triebe und Neigungen beherrscht, erscheint er als unmoralisch oder moralisch. Je nach dem moralischen Grade, in dem die durch die irdische Geburt in der sinnlichen Umhüllungswelt getauchte Seele sich emporgelähnt hat, wird er nach Vollendung eines irdischen Lebens ein anderes ihrer moralischen Höhe entsprechendes wählen, wird sich in einem niederen oder höheren Wesen reinkarnieren. Wir entscheiden also selbst über die Art unserer zukünftigen Inkarnation durch den Grad der moralischen Vollkommenheit, den wir in diesem Leben erreichen.

Der Kernpunkt der okkultistischen Seelenlehre liegt also, wie unsere Skizze gezeigt hat, in der Annahme eines „transzendenten Subjektes“, dessen Materialisierung eben der Mensch darstellt, das sich in den magischen Fähigkeiten schon im Jenseits offenbart, und das von der irdischen Hülle befreit, als reiner Astrallust erscheint, um sich nun wieder weiter zu inkarnieren und einen neuen Leib sich zu organisieren. <sup>1)</sup>

Wie aber vom Okkultismus der Mensch als die Verkörperung eines übersinnlichen Wesens, so wird von der mystischen Naturphilosophie auch die Welt als die Verkörperung einer transzendenten Weltsubstanz betrachtet, die als vollkommen bestimmungslose Gottheit selbst über allem Sein steht, aber als der die intelligible Welt umfassende Weltgeist und der die sinnliche Umhüllungswelt organisierende Weltzweck sich schöpferisch im Sein offenbart.

<sup>1)</sup> Auf den Spiritismus gehen wir nicht ein, da er bei Morav's keine Rolle spielt. Was die verschiedenen Zweige des Okkultismus anbelangt, so verweisen wir auf die gute Übersicht im Meyers-Konversationslexikon, Jahres-Supplement 1899-1900. S. 757 ff.



*[Faint, illegible handwriting on the main page of the manuscript, likely bleed-through from the reverse side.]*

offenbar  
bildet  
Unser  
des Oke  
Abstrak  
bildet,  
wie der  
Lapser  
Salender  
Fragen  
und G  
Reduktion  
Landschaft  
sowie, d  
Tötung:  
Jüngers,  
Handlun  
uns erst  
windung  
die gele  
Tücht, a  
die Töde  
sindern  
sich Leben  
sindern,  
försch  
sagen d  
nach d  
organis  
ermittel  
\*) zgl.



offenbart. Diese in großartiger Weise zuerst vom Neuplatonismus ausgestaltete Naturphilosophie bildet die Grundlage der mystischen Naturphilosophie der Renaissancezeit,<sup>1)</sup> die ~~in ihrer christlichen~~ ~~Formulierung~~ eine der Hauptquellen der Naturphilosophie Novalis' gemein zu sein scheint.

## II.) Novalis' Seelenvorstellung.

Unsere erste Aufgabe muß nun sein, zu beweisen, daß Novalis' Vorstellung von der Seele der des Okkultismus entspricht. Der „Magenische Idealismus“ selbst, als eine eigenartige Ausgestaltung der okkultistischen Ideen über Magie, zu denen eben die okkultistische Seelenlehre die Voraussetzung bildet, wird uns erst im nächsten Kapitel beschäftigen; hier behandeln wir nur Novalis' Äußerungen über den Tod, die Seelenwanderung und das Verhältnis zwischen Seele und Geist.

Dafür, daß Novalis den Tod als eine Befreiung der Seele vom Körper, als eine Steigerung der Seelenkräfte und einen Übergang zu höherem individuellen Leben auffaßt, sprechen folgende Fragmente: „Leben ist Anfang des Todes. Das Leben ist um des Todes willen. Der Tod ist Endigung und Anfang zugleich, Scheidung und nähere Selbstverbindung zugleich. Durch den Tod wird die Reduktion vollendet.“ (II, 113, 14.) – „Wir springen wie ein elektrischer Funken in die andere Welt hinüber. Annahme der Kessagötter. Tod ist Verwandlung, Verdrängung des Individual-Prinzips, das nun eine neue, haltbarere, fähigere Verbindung eingeht“ (II, 312, 429) – „Der echt philosophische Akt ist Selbsttötung: dieses ist der reale Anfang aller Philosophie, dahin geht alles Bestreben des philosophischen Jüngers, und nur diesem Akt entspricht allen Bedingungen und Merkmalen der transzendenten Handlung“ (II, 98, 12) – „Der transzendente Gesichtspunkt für dieses Leben erwartet uns, dort wird es uns erst recht bedeutend werden“ (II, 140, 118) – „Der Tod ist Selbstbewegung, die wie alle Selbstverwindung, eine neue leichtere Existenz verschafft“ (II, 141, 125).

Wie gelangen wir ins irdische Dasein? „Wenn der Geist stirbt, wird er Mensch, wenn der Mensch stirbt, wird er Geist. Freier Tod des Menschen, freier Tod des Geistes“ (II, 253, 571) Hier liegt nicht nur die Vorstellung vom dem freiwilligen Eingehen des transzendenten Subjekts in die sinnliche Welt zu Grunde, sondern es wird auch schon hingewiesen auf den von Novalis ersuchten Zustand, wo der Mensch frei über sein Leben und verfügen können. Noch bestimmter spricht diese Idee, die wir ja später näher untersuchen werden, II, 192, 53 aus. Dieses Fragment ist von der allergrößten Wichtigkeit für uns, da die hier ausgesprochene Spekulation von einem Zustand, wo der Mensch so frei über seinen Körper sein werde, daß er sogar im Stande sein werde, verlorne Glieder zu restaurieren, sich bloß durch seinen Willen zu töten ... nach Belieben einen Stoff zu besetzen u. zw. nur notwendigen Voraussetzung hat, daß die Seele als ein organisierendes, den Körper schaffendes und für den <sup>Menschen</sup> normalen ~~Zustand~~ unbewußtes, in dem von Novalis erwarteten künftigen Zustande aber bewußt - willkürliches Prinzip aufgefaßt wird. - Der Gedanke, daß

<sup>1)</sup> vgl. Karl Paul Ham: „Von Platon zu Goethe“ S. 155 ff.







unser Leben die freiwillige Materialisation des transzendenten Subjekts ist, kommt in Äußerungen zum Ausdruck, wie: „Wir haben uns, um verbunden zu sein, auf unendliche Art, auch mit den Transmigranten, zu Menschen bestimmt und einen Jutt wie einen Monarchen gewählt“ (II, 289, 342), oder im Fragment II, 308, 412, wo in Anknüpfung an die platonische „Ideenwelt“ oder den neuplatonischen „Intellekt“, in denen ein harmonisches Zueinander der Ideen herrscht, das erst in der Erscheinungswelt aus seiner ideellen Einheit zu einer sinnlichen <sup>getrennten</sup> Vielheit sich auseinanderfaltet, eine schöne Deutung des Grundes, warum wir in die irdische Existenz eingehen, gegeben wird: es geschieht vielleicht aus dem Entschluss heraus, „der unendlichen Mannigfaltigkeit und ihrem bloßen Genuss zu entsagen und irgendwas anzufangen“, wenn auch dieser Entschluss „das freie Gefühl einer unendlichen Welt“ kostet und „die Beschränkung auf eine einzelne Inkarnation derselben“ fordert. „Aus Harmonie und Simultaneität des Mannigfaltigen“ erklärt auch II, 96, 435, „geht der Geist hervor und erhält sich durch sie.“

Wie kommt nach Novalis der Körper zustande? „Der Körper entsteht durch ein plastifizierendes Ideal, ein bildendes Schema, einen mystischen, selbsttätigen Typus“ (II, 218, 321). Im „siderischen Körper“, also im astrallos, erblickt Novalis die „Gestalt und Artikulation der Lebensaktivität“ (II, 192, 143). Und Heinrich von Ofterdingen sagt zu Mathilde: „Könntest du nur sehen, wie du mir erscheinst, welches wunderbare Bild deine Gestalt durchdringt und mir überall entgegenleuchtet.... Deine irdische Gestalt ist nur ein Schatten dieses Bildes.... Das Bild ist ein ewiges Urbild, ein Teil der unbekannten heiligen Welt“ (IV, 177).

Die Existenz von „Geistern“, also eines „transzendenten Subjekts“ glaubt Novalis „aus dem Wesen der Vernunft“ deduzieren zu können (II, 289, 342). Wie das zu verstehen ist, zeigt II, 278, 316, wo der „Etat de Naïve“ der Vernunft als „ästhetisch“ bezeichnet wird und „unsere Verknüpfung mit einer anderen Welt“, einen „Zustand außer der gemeinen Individualität“ und auch die „Übergangsmöglichkeit“ in die andere Welt beweisen soll. Die ästhetische Selbstanschauung, die der „Unzulänglichkeit des irdischen Körpergebildes zum Ausdruck und Organ des inwohnenden Geistes“ zeigt, treibt „zur Annahme einer intelligiblen Welt“ (II, 138, 112). Das intuitive Denken wird also von Novalis dem transzendenten Subjekt zugeschrieben. In Anlehnung an Platons Ideenlehre, nach der das irdische Leben und das diskursive Denken durch das immanente Wirken und intuitive Schauen der „hypostasirten“ „Ideen“ zustande kommt, deduziert Novalis im Platonismusfragen II, 120, 45 die Entstehung des sinnlichen Lebens und des sinnlichen Bewusstseins: „In sich zurückgehen, bedeutet bei uns, von der Außenwelt abstrahieren. Bei den Geistern heißt analogisch das irdische Leben eine innere Betrachtung, ein in sich Hineingehen, ein immanentes Wirken. So entspringt das irdische Leben aus einer ursprünglichen Reflexion, einem primitiven Hineingehen, Sammeln in sich selbst, das so frei ist, als unsere Reflexion. Umgekehrt entspringt das geistige Leben in dieser Welt aus einem Durchbrechen jener primitiven Reflexion. Der Geist entfaltet sich wiederum, geht aus sich selbst wieder heraus, hebt zum Teil jene

<sup>1)</sup> Ebenfalls an platonische oder neuplatonische Vorstellungen klingt II, 96, 435 an: „Die Körper sind in dem Raum präzipitierte und angenommene Gedanken.“



*[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*



Reflexion wieder auf, und in diesem Moment sagt er zum erstenmal Ich. Man sieht hier, wie relativ das Herausgehen und Hineingehen ist. Was wir Hineingehen nennen, ist eigentlich Herausgehen, eine Reduktion der anfänglichen Gestalt. <sup>(zwischen dem „irdischen“ und dem „himmlischen“ Individuum (II, 799, 136))</sup> Und ganz ausdrücklich unterscheidet Novalis einmal

Wie verhält sich nun Novalis zur Seelenwanderung? Um dies festzustellen, müssen wir zuerst Novalis' Novalisbegriff streifen. „Schon das Geniesse beweist unser Verhältnis, Poesie (die Übergangsmöglichkeit) mit einem anderen Welt - eine innere unethische Macht und einen Zustand außer der gemeinen Individualität (II, 79, 316) Und Silvester erklärt dem Heinrich von Offdingen: „Das Geniesse ist des Menschen eigenstes Heilmittel in voller Poesie, der himmlische Armen. Es ist nicht dies oder jenes, es gebietet nicht in allgemeinen Sprüchen, es besteht nicht aus ewigen Tugenden. Es gibt nur eine Tugend, - das reinen, ernstlichen Willen, der im Augenblick der Entscheidung unmittelbar sich entschließt und wählt. In lebendiger, eigentümlicher Unmittelbarkeit bewohnt es und besitzt es das göttliche Sinnbild des menschlichen Körpers, und vermag alle geistigen Götzen in die wahrhafteste Tätigkeit zu versetzen“ (IV, 233). Somit erblickt Novalis das Heilmittel des Geniesse im freien Willensentschluss und sieht darin eine Ausrückung des transzendenten Subjekts. Daher fordert er die Ausbildung der „sittlichen Empfänglichkeit“ und des „Reizes der Freiheit“ (II, 231). - Wie der Seelenwanderungsglaube mit der Ethik zusammenhängt, haben wir schon oben gezeigt. Novalis selbst erklärt: „Man kann durch das künftige Leben das vergangene Leben retten und veredeln“ (III, 105, 475). - „Es hat nicht zur Vollendung gelangt, gelangt vielleicht drüben, oder muss eine abnormale irdische Laufbahn beginnen. - Sollte es nicht auch drüben einen Tod geben, dessen Resultat irdische Geburt wäre? 2) Es wäre das Menschengeschlecht kleiner, an Zahl geringer als wir dachten“ (III, 62, 311).

Diese letzte Folgerung ist von Novalis im „Heinrich von Offdingen“ verwendet worden, indem bestimmte Gruppen von Personen am Schluss bei der Erklärung sich als der subjektiven Reinkarnationen eines und des selben transzendenten Subjekts anzuweisen. Jedoch fügt Novalis in unserem Fragment hinzu: „Doch lässt es sich auch noch anders denken“. Was Novalis damit meint, erhellt aus Fragm. II 51, 250: „Müssen denn alle Menschen Menschen sein? Es kann auch ganz andere Wesen als Menschen in menschlicher Gestalt geben.“ Und II, 253, 571 spricht von einer „Dämonen- oder Genienentstehung“, die drüben „des menschlichen Existenz korrespondiert“, von Wesen, „denen der Körper das ist, was uns der Seele ist“ 3) Heinrich von Offdingen willt am Schluss des zweiten Teiles in einem Stein, in einem klingenden Baum, in einem goldenen Widder und dann wieder zum Menschen werden. (IV, 248). Die Metempsychose braucht sich also nicht bloß innerhalb des Menschengeschlechtes zu vollziehen, sondern kann auch von einem Naturreich in ein anderes übergreifen, so wie es schon die platonische Metempsychose lehrt.

Auf die Seelenwanderung bezieht sich auch I, 215, 162: „Wer weiß, wo wir in dem Augenblicke anwesenden, in dem wir hier verschwinden“ oder II, 96, 435: „Der Tod versetzt ihn [den Geist] in der großen Assoziation

<sup>1)</sup> Das dieses schöne und scharfsinnige Fragment wirklich an Plato sich anlehnt, zeigt I, 187, 47.

<sup>2)</sup> vgl. dazu das schon angeführte Fragment II, 253, 571.

<sup>3)</sup> die also als reine Abstraktionen leben.



the first of these is the fact that the  
the second is the fact that the  
the third is the fact that the  
the fourth is the fact that the  
the fifth is the fact that the  
the sixth is the fact that the  
the seventh is the fact that the  
the eighth is the fact that the  
the ninth is the fact that the  
the tenth is the fact that the  
the eleventh is the fact that the  
the twelfth is the fact that the  
the thirteenth is the fact that the  
the fourteenth is the fact that the  
the fifteenth is the fact that the  
the sixteenth is the fact that the  
the seventeenth is the fact that the  
the eighteenth is the fact that the  
the nineteenth is the fact that the  
the twentieth is the fact that the  
the twenty-first is the fact that the  
the twenty-second is the fact that the  
the twenty-third is the fact that the  
the twenty-fourth is the fact that the  
the twenty-fifth is the fact that the  
the twenty-sixth is the fact that the  
the twenty-seventh is the fact that the  
the twenty-eighth is the fact that the  
the twenty-ninth is the fact that the  
the thirtieth is the fact that the  
the thirty-first is the fact that the  
the thirty-second is the fact that the  
the thirty-third is the fact that the  
the thirty-fourth is the fact that the  
the thirty-fifth is the fact that the  
the thirty-sixth is the fact that the  
the thirty-seventh is the fact that the  
the thirty-eighth is the fact that the  
the thirty-ninth is the fact that the  
the fortieth is the fact that the  
the forty-first is the fact that the  
the forty-second is the fact that the  
the forty-third is the fact that the  
the forty-fourth is the fact that the  
the forty-fifth is the fact that the  
the forty-sixth is the fact that the  
the forty-seventh is the fact that the  
the forty-eighth is the fact that the  
the forty-ninth is the fact that the  
the fiftieth is the fact that the  
the fifty-first is the fact that the  
the fifty-second is the fact that the  
the fifty-third is the fact that the  
the fifty-fourth is the fact that the  
the fifty-fifth is the fact that the  
the fifty-sixth is the fact that the  
the fifty-seventh is the fact that the  
the fifty-eighth is the fact that the  
the fifty-ninth is the fact that the  
the sixtieth is the fact that the  
the sixty-first is the fact that the  
the sixty-second is the fact that the  
the sixty-third is the fact that the  
the sixty-fourth is the fact that the  
the sixty-fifth is the fact that the  
the sixty-sixth is the fact that the  
the sixty-seventh is the fact that the  
the sixty-eighth is the fact that the  
the sixty-ninth is the fact that the  
the seventieth is the fact that the  
the seventy-first is the fact that the  
the seventy-second is the fact that the  
the seventy-third is the fact that the  
the seventy-fourth is the fact that the  
the seventy-fifth is the fact that the  
the seventy-sixth is the fact that the  
the seventy-seventh is the fact that the  
the seventy-eighth is the fact that the  
the seventy-ninth is the fact that the  
the eightieth is the fact that the  
the eighty-first is the fact that the  
the eighty-second is the fact that the  
the eighty-third is the fact that the  
the eighty-fourth is the fact that the  
the eighty-fifth is the fact that the  
the eighty-sixth is the fact that the  
the eighty-seventh is the fact that the  
the eighty-eighth is the fact that the  
the eighty-ninth is the fact that the  
the ninetieth is the fact that the  
the ninety-first is the fact that the  
the ninety-second is the fact that the  
the ninety-third is the fact that the  
the ninety-fourth is the fact that the  
the ninety-fifth is the fact that the  
the ninety-sixth is the fact that the  
the ninety-seventh is the fact that the  
the ninety-eighth is the fact that the  
the ninety-ninth is the fact that the  
the hundredth is the fact that the



irgendwo anders hin - er wird irgendwo anders erweckt.<sup>1.)</sup>

Wir wenden uns nun der Novalis'schen Unterscheidung von „Geist“ und „Seele“ zu, die infolge der Ungleichmächtigkeit der Terminologie einige Schwierigkeiten bietet. Unter „Seele“ versteht Novalis vorerst das Prinzip der objektiven Beseelung, die animalische Seele: Der Organismus „kann nur erklärt werden aus der Verbindung der Seele mit dem Körper“, das Leben ist „vielleicht nichts anderes als eben das Resultat dieser Vereinigung - die Aktion dieser Vereinigung“ (II, 209, 126). Das Novalis mit der Bezeichnung „Geist“ das „transzendente Subjekt“ meint, haben schon die oben angeführten Äußerungen gezeigt (plur. „Geister“). Die monistische Seelenlehre des Okkultismus weist dem transzendentalen Subjekte auch die organisierende, belebende Tätigkeit zu. Für die Existenz dieses Gedankens bei Novalis, haben wir ebenfalls schon oben den Beweis erbracht. Somit erscheint das, was Novalis „Seele“ nennt, als ein spezielle Äußerungsart des transzendentalen Subjektes, oder wie Novalis sagt, des „Geistes“. Die „Seele“ ist nichts anderes als der „Geist“ in seiner organisierenden Tätigkeit: „Der Geist, insofern er animiert, heißt Seele“ (III, 204, 217). - Andererseits gebraucht Novalis das Wort „Geist“ in der Bedeutung von: „Bewusstsein“ und nennt in diesem Fall ~~Seele~~ das Unbewusste „Seele“, verwendet also „Geist“ im engeren Sinne als den uns bewussten Teil des transzendentalen Subjektes und „Seele“ im weiteren Sinne als das Unbewusste überhaupt. So kommt es, daß er, wie wir im Folgenden zeigen werden, manchmal „Geist“ und „Seele“ gleichbedeutend im Sinne von „transzendentes Subjekt“ gebraucht.

„Geist“ als „transzendentes Subjekt“ erscheint in II, 95, 430: „Die Synthesis von Seele und Leib heißt Person. Die Person verhält sich zum Geist, wie der Körper zur Seele. Sie zerfällt auch einst und geht in veredelter Gestalt wieder hervor.“ „Geist“ im Sinne von Bewusstsein erscheint in: III 218, 317: „Der Geist verhält sich zur Seele, oder der Bestandteile des unsichtbaren Individuums zueinander, wie die Läfte und die festen Teile im Körper. Der Geist entsteht aus der Seele, er ist die kristallisierte Seele.“ Erst durch diesen „Geist“ entsteht das, was man „Person“ nennt: „Eine Person ist eine Harmonie, keine Mischung, keine Bewegung, keine Substanz wie die Seele. Geist und Person sind Eins“ (II 199, 72). Insofern die „Seele“ uns unbewusst ist, ist sie „nichts als ein gebundener, harmonisierter Geist“ (II, 220, 187). Als „träumend“

---

Nur ein einziges Fragment, das Blüthenstaubspgum. II 114, 16 scheint die Metempsychose abzulehnen, doch genügt dies eigentlich nicht aus prinzipiellen Gründen, sondern um dem Gedanken, daß „nach Innen der geheimnisvolle Tag führe“ eine intuitive Fassung zu geben. - Was die Seelenwanderung im „Kleinick v. Offenungen“ anbelangt, so müssen wir uns mit einem Hinweis auf die schauprimärg. Analyse Dilthey's (Lebens u. Pflanzung, 1910, S. 339 ff.) begnügen.







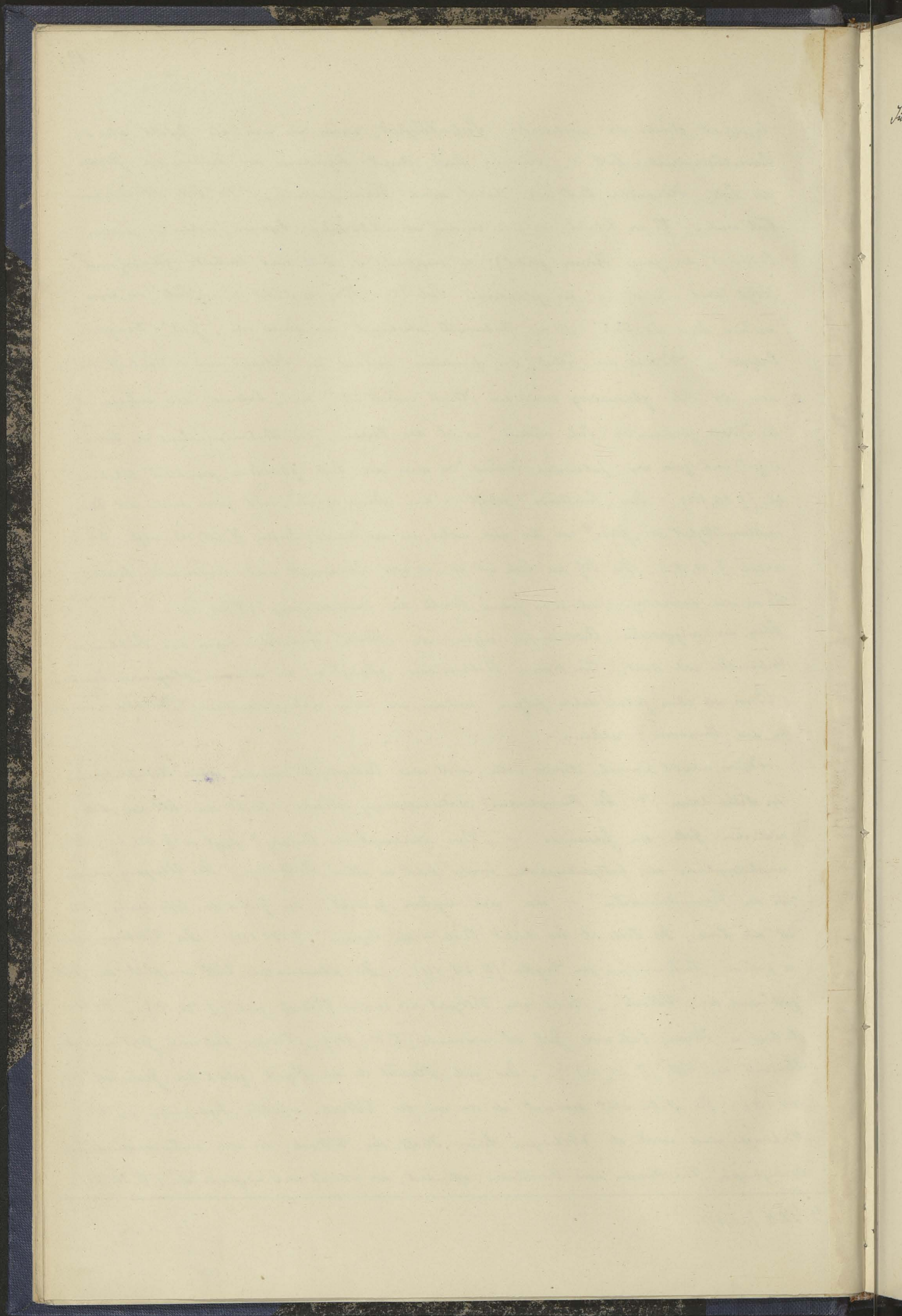
bezeichnet Novalis die unbewusste Seelentätigkeit, wenn sie nur als Gefühl über die Bewusstseinsschwelle tritt: „Schmerz und Angst bezeichnen die träumenden Jünger der Seele. Körperliche Lust und Unlust sind Traumprodukte. Die Seele ist nur zum Teil wach. So sie träumt, wie z. B. in den unwillkürlichen Organen (wobei in gewisser Rücksicht der ganze Körper gehört), da empfindet sie Lust und Unlust. Schmerz und Kitzel sind Sensationen der gebundenen Seele.“ Hier erscheint also „Seele“, in dem weiteren Sinn des Wortes, als das Unbewusste überhaupt, im Sinne von „Geist“ = „trauend. Subjekt.“ Während der Schlaf „ein geminkter Zustand des Körpers und der Seele ist, in dem die Seele gleichmäßig durch den Körper verteilt ist“, der „Seelenreiz aber entzogen ist, der Körper gleichsam die Seele verdeckt“, so ist das Wachen „ein Wachenzustand des Seelenreizes“ und zwar ein „polarisierter Zustand“, in dem die Seele gleichsam „punktiert, lokalisiert“ ist. (II 216, 166) Diese „Punktion“ erfolgt in den Sinnesorganen und zwar durch die Bewusstseinstätigkeit des „Geistes“, wie das noch näher zu erörternde Fragen. III, 204, 217 zeigt. Ähnlich erklärt II, 114, 19: „Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren. Wo sie sich durchdringen, ist es in jedem Punkte der Durchdringung“ (II, 114, 19).

Schon die angeführten Äußerungen zeigen, wie Novalis' Spekulation um das Problem des Unbewussten sich dreht. Von diesem Problem aus gelangt er zu seinem „Magischen Idealismus“. Bevor wir ihm jedoch dahin folgen, müssen wir sein naturphilosophisches Weltbild – wenigstens in den Umrissen – zeichnen.

Steffens schreibt einmal, Novalis wolle „nicht eine Unbegrenztheit, sondern einen Urinfinitismus der Natur haben“.<sup>1)</sup> In der theosophischen Naturauffassung Novalis' bleibt der Akt der Materialisation Gottes ein Geheimnis – „Woher überhaupt ein Anfang?“ fragt er III, 331, 927, „denn metaphysische oder hellenistisch-metaphysische Zweck führt zu allen Irrtümern. Das Übergangsgeheimnis der Transsubstantiation“ – oder wird mystisch gedeutet: der Grund der Offenbarung Gottes ist die Liebe: „Die Liebe ist das höchste Wesen – der Ursprung“ (II 285, 334). Die Weltkörper nennt er poetisch „Pastimeungen von Engeln“ (III, 258, 529). Die überweltliche Welt umfaßt den „Weltgeist“ und die „Weltseele“: „Es ist ein Weltgeist wie es eine Weltseele gibt“ (II 220, 181). „Die Einteilung in Körper, Seele und Geist ist universell“ (II 243, 462). „Körper, Seele und Geist sind die Elemente der Welt“ (II, 211, 140) – „Das erste Kapitel in der Physik gehört der Geisteswelt“ (III, 260, 529). Die Natur selbst erscheint als ein von der Weltseele erfüllter Organismus: „Alle Wirkungen sind nichts als Wirkungen einer Kraft, der Weltseele, die sich unter verschiedenen Bedingungen, Verhältnissen und Umständen offenbart, die überall und nirgends ist“ (III, 381, 1147).

<sup>1)</sup> Plitt I, S. 277.







Ist die Natur nun im objektiven Sinne besetzt, so nimmt der Mensch eine eigene Stellung im Weltorganismus ein. Insofern er dem „Weltgeist“ an der „Geistwelt“ teil hat, ist er die „Blütenknospe an dem Baume der Natur“ (II, 203, 96), der „Starr“, der unseren Planeten „mit der oberen Welt verknüpft“, das „Auge“, das diese „gegen den Himmel hebt“ (II 210, 131), er ist der „Fokus des Äthers“ (II 96, 437), denn er bezeugt ein geistiges schöpferisches Vermögen in seinem Innern, „das dieselbe Rolle hier spielt, wie die Veste außer uns, der Äther, jene unerschöpfliche nichtbare Materie, der Stein der Weisen, der überall und nirgends, alles und nichts ist“ (II 197, 66). Dieses Vermögen bezeichnet Novalis, wie wir noch sehen werden, in Anlehnung an Fichte „produktive Einbildungskraft“. In seinem Verhältnis zum All erscheint der Mensch aber als „Fokus des Äthers“, da der Äther gleichsam „die produktive Einbildungskraft des Universums“ darstellt (III, 374, 1116) und andererseits das Denken „nichts als die feinste Evolution der plastischen Kräfte, die allgemeine Naturkraft in der u-Äquidität“ ist (III 226, 579). Wie die Natur einen „Mikroanthropos“ (II 220, 181), so bildet der Mensch einen „Mikrokosmos“. „Die Idee vom Mikrokosmos ist die höchste für den Menschen“ (III 57, 247): Als Mikrokosmos ist der Mensch nicht nur ein Organismus unter anderen Organismen, er ist die Wiederholung des ganzen Weltorganismus: „Das Universum völlig ein Analogon des menschlichen Hirns in Leib, Seele und Geist. Dieses Abbild, jenes Original derselben Substanz“ (III 60, 306). Über der ganzen sinnlichen und unsinnlichen Welt thronet aber Gott: „Wie der Körper mit der Welt in Verbindung steht, so die Seele mit dem Geist. Beide Bahnen laufen vom Menschen aus und endigen in Gott“ (II 211, 143) — „Kraft ist die Materie der Stoffe. Seele ist die Kraft der Kräfte. Geist ist die Seele der Seelen. Gott ist der Geist der Geister“ (III, 172, 54) —

### III.) Magische Herrschaft über die Sinne.

Novalis geht in seinem „Magischen Idealismus“ von Fichte aus. In seiner eigentlichen Spekulation gelangt er aber erst dadurch, dass Fichtesche Vorstellungen mit der schellingistischen Seelenlehre sich kreuzen.

Fichtes „absolutes Ich“ als die überindividuelle Ichheit, die die Welt aus sich durch produktive Einbildungskraft bildet, <sup>durch</sup> des dem empirischen Bewusstsein vorübergehende unbewusste Vorstellen, welches selbst frei und grundlos, den Grund für die Notwendigkeit enthält, mit der der bewusste Inhalt dem Bewusstsein sich aufbaut, trifft bei Novalis zusammen mit der platonisch-schellingistischen Vorstellung einer objektiven Geistwelt und eines Gegensatzes zwischen







intelligiblen und Einbildungswelt. Fichtes Gegensatz zwischen der überindividuellen Geistestätigkeit, dem freien absoluten Ich und dem empirischen bestimmten Ich begegnet sich so mit der ohnbestimmten Vorstellung des Gegensatzes zwischen dem „transzendenten Subjekt“ und dem empirischen Menschen. Erst dies ermöglichte Novatis die Idee der Synthese mit der Fichteschen Lehre in Beziehung zu setzen. Wird auch unsere Darstellung zeigen, wie beide Gedankenrichtungen, die von Fichte und der vom Ohnbestimmten her bei Novatis zusammenlaufen, so fehlen doch jedwede Anhaltspunkte dafür, wie Novatis mit dem Unterschied zwischen beiden sich auseinanderzusetzen hat, der schon darin besteht, daß Fichtes „absolutes Ich“ die vernünftige überindividuelle Ichheit bedeutet, das ohnbestimmte „transzendente“ Ich aber als eine metaphysische Individualität sich gibt, der selbst in einer objektiven intelligiblen Welt ausgesetzt. Diese Unklarheit geht also Hand in Hand mit der mangels derjenigen präzisier Ausdrücken Novatis' ungelösten Frage, auf welche Weise — nicht unter welchem Einfluß, was ja mit einiger Wahrscheinlichkeit schon feststeht — Novatis vom subjektiven Standpunkt Fichtes zur Naturphilosophie übergegangen ist.<sup>2.)</sup>

In Anlehnung an Fichtes Begriff der „produktiven Einbildungskraft“ werden für Novatis alle geistigen Änderungen zu Änderungen einer einzigen psychischen Kraft: „Aus der produktiven Einbildungskraft müssen alle inneren Vermögen und Kräfte und alle äußeren Vermögen und Kräfte deduziert werden“ (II, 375, 117). Das Wesen dieser Geistestätigkeit läßt sich nur als unbewußter Rhythmus, als schöpferische Tätigkeit schlechthin fassen: „Sollte es nicht ein Vermögen in uns geben, was dieselbe Rolle hier spielte, wie der Welt außer uns, der Äther, jene unsichtbar sichtbare Materie, der Stein der Weisen, der überall und nirgends, alles und nichts ist? Instinkt oder Genie heißen wir es, wir ist überall vorher. So ist der Fichte der Zukunft, der Zeitenfülle überhaupt, — in der Zeit, was der Stein der Weisen im Raum ist: Vernunft, Phantasie, Verstand und Sinn sind nur ihre einzelnen Funktionen“ (II, 197, 66). Die produktive Einbildungskraft, an sich ein Rhythmus, eine Bewegung, tritt nur in Verbindung

<sup>2)</sup> Wir möchten als bloße persönliche Vermutung folgendes bemerken: Der mystische Naturphilosoph der Renaissance, durch der Novatis den entscheidenden Anstoß zur Naturphilosophie erhalten zu haben scheint. (vgl. S. 104.), basiert auf dem Neuplatonismus. Schon zeigt aber der Neuplatonismus überraschende Ähnlichkeiten mit Kant, vor allem aber mit Fichte (vgl. darüber Arthur Drews: Platon und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena, 1907. S. 80-99.), Ähnlichkeiten, die Novatis selbst, als er Platon im Herbst 1778 kennen lernte, aufwies. (Barth 95.; II, 186, 186) Ungleich mehr Novatis, Platon in der „für ihn geborene Philosophie“ und „mehr nach seinem Herzen“ als Kant und Fichte. (ibid.) Lag auch der vorzüglichste Grund für die Hochschätzung Platons durch Novatis (vgl. Barth 102) in der „Physiokologie“ [und wie in







mit einem Bewusstseinsinhalt zu Tage und offenbart sich hier als Denkkraft, als Willenskraft und Glaubenskraft, wobei alle diese drei Ausdrucksarten im innigsten Zusammenhang stehen: „Fürstens produktive Einbildungskraft ist nichts als durch Vernunft, durch Idee, Glauben und Willen erregter Sinn“ (II, 294, 363).

Als Denkkraft offenbart sich die produktive Einbildungskraft in den Funktionen des Denkens und Vorstellens: „Die schaffende Einbildungskraft wird geteilt in Vernunft, Urteilskraft und Sinnkraft. Jede Vorstellung (Äußerung der produktiven Einbildungskraft) ist aus allen dreien zusammengesetzt, freilich in verschiedenen Verhältnissen, Arten und Größen“ (II, 378, 1133).

„Tätige Vernunft“ ist also „produktive Imagination“ (III 214, 284). „Denken, empfinden, wahrnehmen, urteilen, phantasieren, sehen u. w. sind ~~nur~~ eine Operation – nur nach den Gegenständen oder der Richtung verschieden“ (II, 246, 480). „Denken im gewöhnlichen Sinne ist Denken des Denkens, Vergleichen u. w. der spezifisch verschiedenen Gedanken“ (II, 246, 481). Unsere Sinne sind „nichts anderes als Modifikationen des Denkborgans, des absoluten Elements“ (II, 182, 52). Die Welt erscheint so als eine „sinnlich wahrnehmbare, zur Maschine gewordene Einbildungskraft“ (II 257, 270).

Jede Äußerung der produktiven Einbildungskraft ist im Grunde auch eine Willensäußerung, da ja die produktive Einbildungskraft in einer Tätigkeit, einer Handlung besteht: „Denken ist Wollen oder Wollen Denken“ (III 218, 314).

Mit dem Denken und Wollen hängt aber aufs engste der Glaube zusammen: „Aus Kraft des Glaubens ist die ganze Welt entstanden; er ist das synthetische Prinzip..... Im Wollen ist der Grund der Schöpfung. Glauben ist Wirkung des Willens auf die Intelligenz..... Glaubenskraft ist also Wollen“ (III 97, 441). „Irgendwas anfangen und stillstehen ~~daß~~ <sup>muß</sup> man: mit einem Vergleichen – Urwollen“ (II 83, 391).

Wir haben uns hier von allem mit der produktiven Einbildungskraft als Sinnkraft zu beschäftigen. – „Die Organe haben von Natur keine Tendenz bestimmend und fixiert zu sein, oder in der Bildung eines individuellen Körpers sich zu vereinigen; durch den Geist erhalten sie erst gemeinschaftliche Centrapunkte und werden durch diese in gewissen regelmäßigen, unänderlichen Funktionen genötigt. So muß das Auge da, wo die Hand fühlt und das Ohr hört, unserem demnächst im „Euphorion“ XXI erscheinenden Aufsatz über „Novelas und Rhetorik“ nachgewiesen haben, so kann doch auf Grund des ~~unser~~ genannten Quers (Reich 95) die Vermutung ausgesprochen werden, ob nicht gerade die neuplatonischen Elemente der Renaissancephilosophie den Übergang Novelas' von Fichtes ~~kritisch~~-subjektivistischem Standpunkt zu der metaphysisch-naturalistischen Ableitung des Menschen und der Welt aus einem höheren objektiven Prinzip vermittelt haben. Wenn Simon von bloßen „Ausflügen in die objektive Natur spricht“ (S. 61), so ist der oben durch seine willkürliche Deutung der „Magie“ dadurch gezwungen, während Novelas tatsächlich schon seit der ersten Hälfte







eine bestimmte Farbe, einen bestimmten passenden Umkreis bilden und umgekehrt. Ohne Geist keine Farben und Töne, keine verschiedenen Vöge u. sw. - keine verschiedenen Gefühle und bestimmte Ausflüsse und Grenzen u. sw.

Die Seele ist der Monas, deren Ausbreitungen mannichfaltig Monaden sind, der Sinn, ist seine veritas, der die übrigen Sinne durch Centralpunkte aktiviert und vereinigt. Der Geist dirigiert diesen monadischen Sinn, aktiviert und punktiert beliebig die Monaden.

(Punkt: punktiert; Linie: linient; Fläche: planiert; Körper: animiert.)

Die Animation geht voraus. Der Geist, insofern er animiert, heißt Seele; durch Animation wird Planieren, Linieren und Punktieren möglich." (II 204, 217.)

Sind nun unsere Sinne „nichts als Modifikationen des Denkorgans, des absoluten Elements, so werden wir <sup>erklärt Novalis,</sup> mit der Herrschaft über dieses Element auch unsere Sinne nach Gefallen modifizieren und dirigieren können" (II 192, 52). Damit sind wir aber schon mitten in der „Magie“, denn „Magie“ ist nach Novalis „die Kunst, die Sinne willkürlich zu gebrauchen.“ (II 40, 233)

Der Gedanke, das „Denkorgan“, das „absolute Element“ in unsere Gewalt zu bekommen, ist nun dann möglich, wenn die Tätigkeit dieses „Denkorgans“ als unsere eigene unbewusste Tätigkeit aufgefaßt wird und die Möglichkeit vorausgesetzt wird, unser Bewusstsein zu einem universalen <sup>denkenden und umfassenden</sup> ~~unbewussten~~ zu steigern. Es knüpfen sich also bei Novalis Fichtes Lehre vom absoluten und besondern Ich und die okkultistische Vorstellung vom transzendenten Subjekt und dem empirischen Ich. Das Verhältnis des absoluten Ich zum besondern bestimmt Novalis einmal in einer Form, die für Fichte und auch für den Okkultismus paßt:

„Ich selbst will mich, wie ich mich will, und will mich, wie ich mich will - weil ich meinen Willen will, weil ich absolut will. In mir ist also Wollen und Willen vollkommen vereinigt. -

- Indem ich meinen Willen, meine Tat, besonders noch vornehmen will, merke ich, daß ich auch

des Jahres 1797 naturphilosophisch orientiert erscheint. (vgl. S. 104.) - Interessant ist, daß Baader, der von der mystischen Naturphilosophie und der Kabbala her der Kantischen und Fichteschen Philosophie sich näherte, ebenfalls auf die Harmonie zwischen dem „frühesten magischen System“ und den „Remittaten der allerneuesten Philosophie“ hinweist (Werke, Bd. 3, S. 239). Zwischen der Kabbala, der ja Baader meint, und dem Neuplatonismus besteht aber bekanntlich ein ziemlich enger Zusammenhang, (vgl. Karl Paul Hesse: „Von Plotin zu Goethe“, S. 148 ff.) Auch bildet die Kabbala eine der Hauptquellen der theosophischen Naturphilosophie der Renaissance. (vgl. ebd.) - Daß für die Kreuzungsmöglichkeit mit okkultistischen Vorstellungen gewisse Anknüpfungspunkte in der kritischen Philosophie selbst gegeben sind, beweist <sup>überzeugend</sup> auch der Umstand, daß moderne Okkultisten vielfach Kant ~~als~~ von okkultistischen Sinne auslegen zu können glauben. (vgl. Dr. Paul: Kant als Mystiker, Jena 1889.) -







einen Willen haben, etwas tun kann, ohne daß ich davon weiß; ferner, daß ich etwas wissen kann und weiß, ohne daß ich es gewollt habe." (II 190, 48).

Daß aber die Idee, unseren besondern Willen in unserem absoluten Willen, das empirische Bewusstsein zum transzendenten zu erweitern und so willkürlich nach Belieben des „Denkorgans“ zu verandern, vom Okkultismus stammt, <sup>wird uns</sup> ~~bestätigt~~ II, 192 33 noch genügend bestätigen. Vorläufig betrachten wir, wie Novalis den „magischen“ willkürlichen Gebrauch der Sinnenwelt nennt!

„Wir haben zwei Systeme von Sinnen, die, so verschieden sie auch erscheinen, doch auf das innigste miteinander verwebt sind. Ein System heißt der Körper, eins die Seele. Jenes steht in der Abhängigkeit von äußeren Reizen, deren Inbegriff wir die Natur, oder die äußere Welt nennen. Dieses steht ursprünglich in der Abhängigkeit eines Inbegriffs innerer Reize, den wir den Geist nennen, oder die Geisteswelt. Gewöhnlich steht dieses letztere System in einem Assoziationsnexus mit dem andern System, und wird von diesem affigiert. Dennoch sind häufige Spuren eines umgekehrten Verhältnisses anzutreffen“ und dieses Verhältnis ist eben das „magische“, denn „in der Periode der Magie dient der Körper der Seele, oder der Geisteswelt“ (I, 194, 57).

Wenn ~~von~~ Novalis dieses seltene Verhältnis der beiden Systeme teilweise schon beim Künstler findet, so fällt ein ~~—~~ Lichtstrahl auch den Sinn seiner „Magie“:

„Wie der Maler mit ganz andern Augen, als der gemeine Mensch, die sichtbaren Gegenstände sieht, — so erfährt auch der Dichter die Begebenheiten der äußern und innern Welt auf eine sehr verschiedene Weise vom gewöhnlichen Menschen. Nirgends ist es aber auffallender, daß es nur der Geist ist, der die Gegenstände, die Veränderungen des Stoffs gewahrt, und daß das Schöne, der Gegenstand der Kunst, uns nicht gegeben wird, oder in den Erscheinungen schon fertig liegt — als in der Natur. Alle Töne, die die Natur hervorbringt, sind rau und gestört — nur der musikalischen Seele drückt oft das Brausen des Waldes, das Rufen des Hirsches, der Gesang der Nachtigall, das Klütern des Rades melodisch und bedeutsam. Der Musiker nimmt das Wesen seiner Kunst aus sich — auch nicht der leiseste Eindruck von Nachahmung kann ihn treffen. Der Maler scheint die sichtbare Natur überall vorzuarbeiten, durchaus sein unerreichtes Muster zu sein. Eigentlich ist aber die Kunst des Malers so unabhängig, so ganz a priori entstanden, als die Kunst des Musikers. Der Maler bedient sich nur einer unendlich schwachen Zeichensprache als der Musiker; der Maler malt eigentlich mit dem Auge. Seine Kunst ist die Kunst, regelmäßig und schön zu sehen. Sehen ist hier ganz allein, durchaus bildende Tätigkeit. Sein Bild ist nur seine Chiffer, sein Ausdruck, sein Gehör der Regio:







duktion. Man vergleiche mit dieser künstlichen Chiffer die Note. Die mannichfaltige Bewegung der Finger, der Füsse und des Mundes dürfte der Musiker noch eher dem Orkester entgegenstellen. Der Musiker hört eigentlich auch aktiv. Er hört heraus. Freilich, ist dieser umgekehrte Gebrauch der Sinne den meisten ein Geheimnis, aber jeder Künstler wird es sich mehr oder minder deutlich bewusst sein. Fast jeder Mensch ist in geringem Grade schon Künstler. Er sieht in der Tat heraus und nicht herein. Er fühlt heraus und nicht herein. Der Hauptunterschied ist der: der Künstler hat den [selbstbildenden] Geist des selbstbildenden Lebens in seinen Organen belebt, die Reizbarkeit derselben für den Geist erhöht, und ist mithin in der Lage, Ideen nach Belieben, ohne äußere Suggestion, durch sie herauszuströmen, wie als Werkzeuge zu beliebigen Modifikationen der wirklichen Welt zu gebrauchen; dahingegen er beim Kunst-Künstler nur durch Hinzutritt einer äußeren Suggestion auszusprechen, und der Geist, wie der träge Materie, unter dem Zwange der Mechanik (daß alle Veränderungen eine äußere Ursache voraussetzen, und Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sein müssen) zu stehen, oder sich diesem Zwang zu unterwerfen scheint. Freilich ist es wenigstens zu wissen, daß dieses mechanische Verhalten dem Geiste unnatürlich, und wie alle geistige Unnatur, zeitlich sei. — Gänzlich richtig ist indes auch bei dem gemeinsten Menschen der Geist nach dem Gesetze der Mechanik nicht; und es wäre daher auch bei jedem möglich, diese höhere Anlage und Fähigkeit des Organs auszubilden." (II 227, 204).

Hier hat Novalis ~~erklärt~~ <sup>ausgesprochen</sup> das Leitmotiv seines ganzen „Magischen Idealismus“ ausgesprochen. Wir haben früher gesehen, daß unsere Vorstellungen und damit unser Weltbild auf der „produktiven Einbildungskraft“ beruht. Diese entspringt natürlich der Tätigkeit des „absoluten Ich“ (im Fichteanischen Sinn)<sup>4)</sup> und nicht der des empirischen Ich, dessen Einbildungskraft nur reproduktiven Natur sein kann. Dem empirischen Bewusstsein erscheint die äußere Welt immer als gegeben und sein Verhalten ihr gegenüber ist leidend. Nun findet aber Novalis, daß der Künstler anders hören, sehen, fühlen kann, <sup>als der übrige Mensch</sup> daß er ~~in~~ <sup>aus</sup> in die Welt hineinprojiziert, was nicht durch eine äußere Suggestion hervorgerufen wird, was nicht in der Außenwelt gegeben ist, was er nur aus sich selbst schöpft. Der Künstler nähert sich also in seinem aktiven, eigentümlichen Gebrauch der Sinne der produktiven Tätigkeit des absoluten Ich, ~~dem Ich~~ <sup>dem Ich</sup>.

<sup>4)</sup> In diesem Sinne erklärt einmal Novalis: So wie das „Genie“ sicher sagt, „was es in sich vorgehen sieht“ (= insofern also das Genie das Vermögen ist, „von eingebildeten Gegenständen, wie von wirklichen zu handeln, und sie auch wie diese zu behandeln“ (II 114, 27)) so „verfahren wir wie das Genie, wenn wir von der Außenwelt sprechen, wenn wir wirkliche Gegenstände schildern. Ohne Genialität existieren wir überhaupt nicht.... Was man aber gewöhnlich Genie nennt, ist Genie des Genies“ (II 140, 116) (vgl. „Genie“ in demselben Sinne auch II, 197, 66).







Er modifiziert a priori das äußere Weltbild und scheint so willkürlich eine Art von Tätigkeit auszuüben, die sonst nur der dem empirischen Bewusstsein und damit dem Willensbereich des Menschen entzogenen „produktiven Einbildungskraft“ zukommt. Der Akt der schöpferischen Sinnestätigkeit ist dabei, wie aus der hier heranzuziehenden Parallelstelle IV, 31 erhellt, von einer ekstatischen Erregung des Geistes begleitet, in der der Künstler „in lieblichem Wahnum mit der wirklichen Welt nach Belieben verhält und waltet“, in der er die äußere, gegebene Realität in der durch seine Phantasietätigkeit modifizierten Form sieht, hört, empfindet u. s. w. Die physiologische Ursache für diese Art von Sinnestätigkeit, in der die Sinnesvorstellungen nicht eine bloße mechanische Reaktion der Sinne auf äußere Reize von seiten der Natur sind, sondern von innen heraus durch den Geist hervorgerufen werden, sucht Kavelis in der erhöhten „Reizbarkeit der Organe für den Geist“, was <sup>ihm</sup> wir später sehen werden, in einer physiologischen Spekulation findet. Insofern aber diese Sinnesvorstellungen willkürlich vom Künstler hervorgehoben werden, beruht der Künstler die Herrschaft über sein spezielles Organ, wie über das Auge, das Ohr u. s. w. und damit <sup>eine partielle Herrschaft</sup> über seinen Körper, so ist also nach II 191, 51 wenigstens zum Teil „Magie“. Dies wird uns bestätigt durch II, 192, 82, wonach der mit einem gesteigerten Bewusstseinszustand verbundene willkürliche Gebrauch der Organe <sup>als</sup> „magisch“ bezeichnet wird: „Der tätige Gebrauch der Organe ist nichts, als magisches, wunder-  
tätiges Denken, oder willkürlicher Gebrauch der Körperwelt; denn Wille ist nichts, als magisches heftiges Denkvermögen.“

Kavelis bleibt aber bei dem aus der besonderen Stellung der künstlerischen Sinnestätigkeit gegenüber der äußeren Welt sich ergebenden „magischen“ Gebrauch der Organe – „magisch“ im Gegensatz zur „mechanischen“ Vollziehung – nicht stehen: der „tätige Gebrauch der Organe“ umfaßt nicht nur die Sinnestätigkeit, sondern auch den Gebrauch des Denkorgans, wobei müssen wir uns zum Verständnis des Jenseits über die für unser Empfinden mangelhafte enge Inbegriffssetzung von Sinnestätigkeit und Geistestätigkeit hinwegsetzen. Vom Standpunkt der „produktiven Einbildungskraft“ mußte Kavelis das Denkorgan ebenso als ein „Organ“ erkennen wie die <sup>äußeren</sup> Sinne. Damit soll keineswegs bestritten werden, daß der Begriff des „Organs“ bei Kavelis sehr verstanden ist: „Der Maler hat einzigesmalen schon das Auge, der Musiker das Ohr, der Poet die Einbildungskraft, das Sprachorgan und der Empfindung oder vielmehr schon mehrere Organe zugleich, deren Wirkungen er vereinigt auf das







Sprachorgan oder auf der Hand simuliert (der Philosoph das absolute Organ) <sup>1)</sup>  
 in seiner Gewalt, und nicht durch sie beliebig, ~~sondern~~ stellt durch sie beliebig geistig  
 dar. Genie ist nichts als Geist in diesem tätigen Gebrauch der Organe. Bisher haben  
 wir nur einzelnes Genie gehabt, der Geist soll aber total Genie werden. (II, 194, 52)  
 Hier erscheinen nicht nur die äußeren Sinne sondern auch die Geistesfähigkeit,  
 wie die Phantasietätigkeit des Dichters und die geniale Denkfähigkeit des Philosophen  
 als „Organe“ gegenüber der „Geistwelt“, der schöpferischen Tätigkeit überhaupt (d. h.  
 der produktiven Einbildungskraft). Zugleich wird aber gefordert, der Mensch solle  
 alle seine Organe sich dienstbar machen, alle seine Organe von innen heraus tätig  
 gebrauchen können, er solle „total Genie“ werden, während es bisher nur  
 „einzelnes Genie“ gab, das nur das eine oder das andere Organ in dieser Art beherrschte.

Wie nach der okkultistischen Lehre in den magischen Fähigkeiten der Jenseitigen  
 zwischen der sonst unbewussten geistigen- und Willensfähigkeit des „transzendenten Subjekts“  
 und dem empirischen Bewusstsein verschoben ist, so darf das sinnliche Bewusst-  
 sein zum über-sinnlichen erweitert erscheint und der Magier über die  
 dem empirischen Bewusstsein durch die Sinnenwelt gelegten Schranken sich hinweg-  
 setzen vermag, so erblickt Novalis in dem von innen heraus „tätigen Gebrauch  
 der Organe“ ein Zurückgehen auf die unbewusste produktive Einbildungskraft, ein  
 bewußtes Verkehren an ihrer Wirksamkeit in einer Wille und Denken in eins  
 vereinigen den ekstatischen Betätigung, der willkürlich das dem empirischen Bewusst-  
 sein des gewöhnlichen Menschen gegebene äußere Weltbild durch Produktion von Vorstellungen  
 und Ideen aus sich selbst heraus modifiziert. Auf Grund dieser Analogie überträgt  
 Novalis den okkultistischen Begriff der Magie <sup>2)</sup> auf den „tätigen Gebrauch der  
 Organe“ wie er ihn schon teilweise beim Künstler und beim Philosophen findet.  
 Die okkultistische Magie, deren willkürlicher Gebrauch der Sinnenwelt sich in  
 Form von Fernsehen, Telepathie, etc. in der Welt äußert, deckt sich also  
 keineswegs mit dem „tätigen Gebrauch der Organe“, den Novalis als „willkürlichen  
 Gebrauch der Körperwelt“ mit „Magie“ bezeichnet (II, 202, 82). Wohl werden wir  
 wohl die Magie, die Novalis <sup>allgemein</sup> als die „Kunst der Sinnenwelt sie willkürlich zu  
 gebrauchen“ definiert hatte (III 46, 233), auch im okkultistischen Sinne bei Novalis  
 finden, indem Novalis den „tätigen Gebrauch der Organe“ auch auf die inneren  
 Organe des Körpers ausgedehnt unternimmt, um den ganzen Körper in seine Gewalt

<sup>1)</sup> vgl. III, 14, 51: „Dichtkunst ist wohl nur willkürlicher, tätiger, produktiver Gebrauch unserer Organe –  
 und vielleicht wäre Denken selbst nicht viel etwas anderes – und denken und dichten also einerlei,  
 denn im Denken werden ja der Sinne der Reichtum ihrer Eindrücke zu einem neuen Art von „Eindrücken“  
 drücken an – und was daraus entsteht, nennen wir Gedanken.“ <sup>2)</sup> vgl. III, 46, 233



Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is written in a cursive script and is mostly illegible due to fading and the angle of the page. It appears to be a letter or a formal document, with several lines of text visible across the page.



zu bekommen. Dadurch verschiebt sich aber der Schwerpunkt der imaginären Spekulation Novalis vom dem Problem des „Tätigen Gebrauchs der Organe“ zwecks einer imaginären Modifizierung des Weltbildes — welches Problem wir in den nächsten Kapiteln aufzunehmen haben werden — zu dem Problem der Herrschaft über den ganzen Körper und der dadurch zu erreichenden Unabhängigkeit von den sinnlichen Schranken der Natur — ganz im Sinne der okkultistischen Magie.

Novalis bleibt bei der Idee der Beherrschung aller gegebenen Organe nicht stehen, er findet es sonderbar, daß dem Willen nur die eigentlichen Glieder und fast nur der äußeren unterworfen sind, (II, 215, 296) und möchte der Willkür auch die inneren Organe, die sonst unserem Bewusstsein und damit auch unserem Willen entzogen sind, dienstbar machen und so den ganzen, vollkommen empfundenen Körper in seine Gewalt bekommen: „Der Mensch soll ein vollkommenes, totales Selbstwerkzeug sein“ (III, 358, 1053.) Auf welche Art dies geschehen soll, beschreibt uns II, 192, 53: „Auf dieselbe Art, wie wir die Bewegungen des Denkorgans zur Sprache bringen, wie wir sie in Gebilden ändern, in Handlungen ausprägen, wie wir uns überhaupt willkürlich bewegen und aufhalten, unsere Bewegungen vereinigen und vereinzelte, auf eben dieselbe Art müssen wir auch die inneren Organe unseres Körpers bewegen, heben, vereinigen und vereinzelte lassen. Unser ganzer Körper ist schlechterdings fähig, vom Geist in beliebige Bewegung gesetzt zu werden. Die Wirkungen der Furcht, des Schreckens, der Traurigkeit, des Zorns, des Neides, der Sehnsucht, der Freude, der Phantasie u. s. w. sind Indikationen genug.“<sup>1)</sup> Überdies aber hat man genugsam Beispiele von Menschen, die eine willkürliche Herrschaft über einzelne, gewöhnlich der Willkür entzogene Teile ihres Körpers erlangt haben.

Novalis knüpft sich hier auf die durch Vorgänge geistiger Natur hervorgerufenen organischen Veränderungen, die, wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, der okkultistischen Lehre, daß der Körper nur das Produkt der organisierenden Tätigkeit der Seele ist, zur Stütze dienen. Zugleich weist er auf Fahren oder überhaupt Menschen hin, die die inneren Organe durch ihren Willen zu beeinflussen vermögen. Dies geschieht in einem ekstatischen Zustand, ein Umstand, auf den wir noch zurückzukommen haben werden. Im Zustand, in dem der Mensch vollkommen Herr über den ganzen Körper sein wird, beschreibt Novalis folgendermaßen: „Dann wird jeder sein eigenes Licht sein, und sich ein vollständiges, sicheres und genaues Gefühl seines Körpers erwerben können, dann wird der Mensch erst wahrhaft unabhängig von der Natur, vielleicht sogar instände sein, verlorne Glieder zu restaurieren, sich bloß durch seinen Willen zu töten und dadurch erst wahre Auf-

<sup>1)</sup> vgl. „über die vorzügliche Wirkung mancher Gemüthsaffekte auf besondere Organe“ auch: III, 315, 860



in S. 22:

Anm. 5) vgl. auch die Spekulation des Fragm. I, 184, 55, wo Sokrates von einem angenommenen Zustand der völligen Sinnlosigkeit ausgeht, in dem der Seele „vollkommen offen“ - „unser Geist jetzige äussere Welt“ wäre und der Mensch durch eine Art sinnnahen Allseins der Welt von innen heraus empfinden würde, und in dem Schluss gelangt, dass wir ein Bestehen fühlen würden „aus jene Sinne zu verschaffen, die wir jetzt äussere Sinne nennen.“ - „Wer weiss“, erklärt er, „ob wir nicht nachgerade durch mannichfache Bestrebungen Augen, Ohren u. v. hervorbringen könnten, weil dann unser Körper so in unsere Gewalt stände, so einen Teil unserer inneren Welt ausmache, als jetzt unsere Seele. Unser Körper dürfte ebenfalls nicht so absolut sinnlos sein, so wenig wie unsere Seele jetzt. Wer weiss, ob er nicht insofern nun sinnlos wäre, weil er einen Teil unseres Selbst ausmache, und die innere Selbstbeziehung, wodurch der Körper erst sehend, hörend, und fühlend für unser Bewusstsein würde - unbenachteiligt des Fortgangs und der Einwirkung unserer äusseren Welt - jene Operation, wodurch wir uns auf mannichfaltige Art selbst vernähmen, sehr schwierig wäre. Hier würde auch ein absolut praktisches und empirisches Ich entstehen.“



schöne über Körper, Seele, Welt, Leben, Tod und Geisteswelt zu erlangen. Es wird vielleicht nur von ihm dann abhängen, einen Stoff zu besetzen. Es wird seine Sinne zwingen, ihm die Gestalt zu produzieren, die er verlangt, und ihm eigentlichermaßen Sinne in seiner Welt leben können.<sup>1)</sup> Dann wird er vermögend sein, sich von seinem Körper zu trennen, wenn er es für gut findet; es wird sehen, hören, und fühlen, was, wie und in welcher Verbindung er will. (II, 193, 53) d. h. also: alle unbewussten Teile des Körpers werden uns bewußt sein, wie es sonst nur der Fall im magnetischen oder somnambulischen Schlaf ist, wo der Betreffende infolge der körperlichen Selbstschau und Selbstempfindung ihre eigenen Krankheiten und die ihnen förderlichen Heilmittel angegeben können, was ja angeblich schon im antiken Tempelschlaf<sup>2)</sup> im Lebensmagnetismus der Renaissancezeit<sup>3)</sup> und in neuerer Zeit im Mesmerismus und dem von Puysegur wieder entdeckten Somnambulismus zu Heilzwecken benützt wurde. Wenn nun Staelis weiter davon spricht, daß der Mensch imstande sein wird, verlorene Glieder zu restaurieren, beliebig sich vom Körper zu trennen oder einen beliebigen Körper sich zu bilden, über die irdischen und räumlichen Schranken der Erscheinungswelt hinaus sehen, hören, fühlen wird<sup>4)</sup>, so wird vollends klar, daß er an ein „transzendentes Subjekt“ im okkultistischen Sinne glaubt, das organisierender Wille und über-sinnliches Bewußtsein zugleich ist.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> vgl. II, 191, 52: „Ist unser Körper selbst nichts, als eine gemeinschaftliche Centralwirkung unserer Sinne, haben wir Herrschaft über die Sinne, vermögen wir sie beliebig in Tätigkeit zu versetzen, sie gemeinschaftlich zu entwickeln, so hängt's ja nur von uns ab — uns einen Körper zu geben, welchen wir wollen.“  
<sup>2)</sup> vgl. In Pyl: *Mythik der Griechen*, Kap. I.; auf den Tempelschlaf oder die s.g. Incubation bezieht sich Staelis — richtig bemerkt — in den *Facsimil. num. „Leb. v. Isis“* IV, 44.  
<sup>3)</sup> vgl. Kreseweller, I. 2. Bd. S. 245  
<sup>4)</sup> Stierker gehört auch die durch eine ekstatische Willenshysterie erfolgende unmittelbare Willenswirkung auf die Natur als aktiv in distant, (deren Erklärung der Okkultismus den aus der allgemeinen Besetzung der Natur sich ergebenden inneren Zusammenhang aller Dinge mit dem „transzendenten Subjekt“ betont (vgl. z. B. Gruppe v. Netterheim: Kreseweller I, 15). Staelis erklärt: der Welt ist „überhaupt a priori von mir belebt — Eins mit mir. Ich habe eine ursprüngliche Tendenz und Fähigkeit, die Welt zu beleben. Man kann ich aber mit nichts im Verhältnis treten, was sich nicht nach meinem Willen richtet, oder ihm gemäß ist. Nichts muß die Welt die ursprüngliche Anlage haben, sich nach mir zu richten, meinem Willen gemäß zu sein.“ (II, 203, 328) — „In physischer Magie wird die Natur zu beleben und willkürlich zu seinen Taten zu behandeln“ (II 202, 84) — „Wer mit dem Okkult malen, musizieren u. s. w. hutz raubem könnte, bedürfte des Okkults nicht; der Okkult war ein Überflus. Wozu könnte ein Zauberstab auch ein indirektes Werkzeug sein.“ (II, 200, 76) — „Über s. g. gefährliche Gedanken. Staelis rief etwa manche Gedanken der magischen Genie? Werden manche ipso facto wahr?“ (II 202, 87)  
<sup>5)</sup> siehe links!







Nun knüpft Novalis an II, 192, 53 eine Bemerkung an, die die Analogisierung zwischen der Beherrschung des Denkorgans und der der inneren Organe, wie wir dem ganzen Fragment zum Ausgangspunkt dient, näher beleuchtet: „Fichte hat den tätigen Gebrauch des Denkorgans gelehrt – und entdeckt. Hat Fichte etwa die Gesetze des tätigen Gebrauchs der Organe überhaupt entdeckt? Intellektuelle Anschauung ist nicht anders.“ – Fichte hatte als „intellektuelle Anschauung“ das „dem Philosophen angemessene Anschauen seiner selbst im Vollglauben des Aktes“ bezeichnet. Es ist das „unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle und was ich handle“, es ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue.“<sup>1)</sup> Diese Forderung Fichtes des „ungleichen Denkens, Handelns und Beobachtens“ gibt Novalis als das „Ideal des Philosophierens“ (II, 326, 812) und er erblickt daher in Fichte den „Entdecker“ des „Rhythmus der Philosophie“ (II 233, 217), den „Erfinder einer ganz neuen Art zu denken, für die die Sprache noch keinen Namen hat“ (III, 174, 28). Auf dieselbe Art wie der Künstler die „Geistwelt“ durch den „tätigen Gebrauch der Organe“ darzustellen vermag, hat Fichte „nur eine Idee zu realisieren angefangen, die Idee eines Denksystems“ (II 192, 52). Er hat wie unser Fragm. (II 192, 53) sagt „den tätigen Gebrauch des Denkorgans gelehrt – und entdeckt“. Dieser „tätige Gebrauch des Denkorgans“ besteht eben darin, dass wir „unser Denkorgan in beliebige Bewegung setzen, seine Bewegungen beliebig modifizieren, derselbe und ihre Produkte betrachten und mannichfach ausdrücken“ (II, 192, 53). Nun hatte Fichte in der „intellektuellen Anschauung“ das Grundprinzip des Selbstbewusstseins überhaupt gesehen und erklärt, dass wir in jedem Moment des menschlichen Bewusstseins vorkomme: „Ich kann keinen Schritt tun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne der intellektuellen Anschauung meines Selbstbewusstseins in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, dass ich etwas tue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objekte des Handelns“<sup>2)</sup> Entsprechend erblickt [auch] Novalis den „tätigen Gebrauch des Denkorgans“ auch darin, dass wir „die Bewegungen des Denkorgans in Sprache bringen, ... wir im Gebirde äußern, in Handlungen ausprägen, ... uns überhaupt willkürlich bewegen und aufstellen, unsere Bewegungen vereinigen und vereinigen“ (II, 192, 53.) Dieses Prinzip möchte nun Novalis auch auf die inneren Organe ausdehnen und insofern erhebt ihn Fichte durch den Begriff seiner „intellektuellen Anschauung“ als den Entdecker der „Gesetze des tätigen Gebrauchs der Organe überhaupt“ (II 193, 53) Für die Anwendung des Prinzips der „intellektuellen Anschauung“ auf die inneren<sup>aus</sup> inneren Organe zu denken ist, erhellt aber aus dem Fragm. II, 329, 822, das wir jetzt noch in seiner ganzen Länge heranzuziehen haben werden.<sup>3)</sup> : „Bei körperlichen Bewegungen und Akten beobachte

<sup>1)</sup> Fichtes sämtliche Werke, I, 463

<sup>2)</sup> ebd.

<sup>3)</sup> vgl. S. 35.







man der Seele, und bei inneren Gemütsbewegungen und Tätigkeiten den Körper —  
 In erst gegenseitige Beobachtung geriet, bemerkt, vergleicht in allen seinen Sinnen  
 und Tümpfen zugleich oder sukzessive in einem Zweck.“<sup>4)</sup> Auf diese Weise mochte  
 Novalis den dem bewussten Willen unterliegenden Zusammenhang zwischen Seele und  
 Körper, wie er sich in den willkürlichen Bewegungen ~~aus~~ der äußeren Organe äußert,  
 auch auf den uns unbewussten Zusammenhang zwischen Seele und Körper ausdehnen,  
 wie er sich in der Einwirkung von Gemütsaffekten auf die inneren Organe äußert.  
 Tatsächlich schreibt ja Novalis im Fragm. II, 192, 53 dem unkräftigen Zustande ein „voll-  
 ständiges, sicheres und genaues Gefühl“ des Körpers als Voraussetzung einer willkürlichen  
 Beherrschung des Körpers zu. Wie der „intellektuelle Anbau“ des Denkorgans ein  
 „Selbstdenken“ ist, so ist das Prinzip des Selbstbewusstseins auf den inneren Körper  
 übertragen, ein „Selbstempfinden“; So wie aber das „Denken aus Denken“ lehrt, das Denken  
 in seine Gewalt zu bekommen, weil wir dadurch lernen zu denken, wie und was wir  
 wollen“ (III 57, 249), wie also „aktives Selbstdenken“ das „Denkorgan“ in unsere Gewalt bringt,  
 so bringt „aktives Selbstempfinden“ das „Empfindungsorgan“ in unsere Gewalt. (III, 58, 293).

— Wenn wir nun bedenken, daß der körperliche Selbstbau der Fälsch, der im  
 magnetischen Schlaf versetzten Personen und der Somnambulen in einem ekstatischen  
 Zustand erfolgt, in dem das normale Bewußtsein erweitert ist, so sehen wir, daß  
 Novalis „aktives Selbstempfinden“ als ein ekstatischer Bewußtseinszustand zu verstehen  
 ist, der zu einer körperlichen Selbstbau führen soll und damit im willkürlichen  
 Herrschaft über die inneren Organe. Tatsächlich erklärt Novalis <sup>selbst</sup> alle „Begaubung“  
 für einen „künstlich erzeugten Wahnsinn“ (III 55, 278) und den „Lauter“ für den  
 „Künstler des Wahnsinns“ (II 310, 420). Dieser „Wahnsinn“ soll aber einst der  
 normale Bewußtseinszustand des Menschen werden: „Gemeinschaftlicher Wahnsinn  
 hört auf Wahnsinn zu sein, und wird Magie, Wahnsinn nach Regeln und mit  
 vollem Bewußtsein“ (II, 31, 134.)

<sup>4)</sup> vgl. auch II, 193, 53, (oben) auch III, 315, 860, auf das wir schon hingewiesen haben:

„Über die vorzügliche Wirkung mancher Gemütsaffekte auf besondere Organe. Diese Betrachtung  
 kann uns unendlich instruktiv werden. So wirkt der Ärger z.B. auf die Galle u. s. w. Die  
 Philosophie des menschlichen Körpers, der Glieder, sowie der Philosophie der Seele und ihrer  
 Glieder kann dadurch außerordentliches Licht gewinnen, überhaupt der Zusammenhang  
 der mannichfaltigen Stoffe, der mannichfaltigen Formen und der mannichfaltigen Be-  
 wegungen mit den einfachen Operationen, Formen und Stoffen des menschlichen Geistes —  
 Verbindung der inneren und äußeren Person....“



zu S. 25.

2.) Der so oft in der Novalliteratur hervorgehobene Zusammenhang zwischen Hermetischer Auffassung einer „unendlichen Progression von Organen“ und Novalis' Forderung der „Pamchung und Ausbildung der Sinne“ lässt sich nicht recht greifen, da Hermetische darschreibliche Ausdrücke ganz unklar sind. Mag auch Hermetismus durch der Idee einer Entwicklungsmöglichkeit der Organe überhaupt – auf Novalis vielleicht eingewirkt haben, so steht doch die Novalinische „Pamchung und Ausbildung der Sinne“ im engsten Zusammenhang mit einer magischen Spekulation und dreht sich um das Problem der werbesten und unwillkürlichen Organe, die bewusst und willkürlich werden sollen, sowie um der Erhöhung der inneren Reizbarkeit der Organe <sup>weils eines tätigen Gebrauchs der Organe</sup>. Hermetismus' demselben Andeutungen bewegen sich dagegen um ein anderes Problem herum, nämlich um <sup>eine Erweiterung des Lebenskreises</sup> eine „unendliche Progression von Organen“, vermöge deren wir eine unendliche Progression von Seiten des Universums kennen lernen werden“ (Hermet. I, 143). Nach Hermetismus ist es „wahrscheinlich, daß die Seele gegenwärtig mit verschiedenen Organen versehen ist, die ihr in der Folgezeit bessere Dienste leisten werden.“ (H. I, 103). In unklaren Ausdrücken weist er hin auf die Möglichkeit einer Pamchung der Organe und Ausfüllung der Zwischenräume zwischen den einzelnen Sinnen (H. II 195f, II, 215f, II, 265, II, 272-78, II 284); an der Sage vom einem vergangenen goldenen Zeitalter anknüpfend glaubt er aus dem gegenwärtigen Lücken in unserem Denken und Empfinden (H. II 265) sowie <sup>aus</sup> unserer Unbekanntheit mit der Natur des genialen Individuums, der durch seine verknüpfende Begabungstätigkeit die Lücken ausfüllt, ableiten zu können, daß die Menschheit „in einer ferneren Revolution entweder irgendeinen Sinn oder irgendein Merkmal der Sensation verlieren haben dürfte“ (H. II, 277) und weist hin auf ein zukünftiges goldenes Zeitalter. Hermetismus handelt es sich also eigentlich um eine geniale Totalwissenhaft – eine Idee die wir in ~~der~~ einem späteren Kapitel bei Novalis wirksam finden werden – und um eine Annäherung des Menschen an das Ideal einer möglichst innigen Beziehung zum ganzen Universum (vgl. Ferd. Dille, 33f.), was Novalis selbst einmal (IV, 232) mit nichtlicher Anspielung auf Hermetismus erwähnt.



Dem während der Okkultismus in den Erscheinungen des Sonnenambulismus, des Feinschens u.v.v. nur ein zeitweiliges und auf einzelne mediumistische veranlagte Menschen beschränktes Funktlen des „transzendenten Subjektes“ erblickt, denkt Novalis, wie II, 192, 53 zeigt, an einen permanenten Zustand, in dem das empirische Bewusstsein zum transzendenten erweitert wäre und in dem alle Menschen im Besitze der magischen Fähigkeiten wären. Novalis verbindet also die Magie mit dem utopistischen Gedanken einer Evolution der Menschheit zu einem neuen Menschentypus, einer Art „Übermensch“, den eben der „Magier“ darstellen soll. Novalis verwendet hiermit die okkultistische Magie für die in ihm seit jugendlicher so lebendige, durch mannigfache Anregungen geförderte Idee einer allgemeinen Evolution der Menschheit, die hier als die Idee einer <sup>1.)</sup> „vollkommenen Unabhängigkeit von der Natur“ erscheint. Durch diese Verknüpfung mit dem Entwicklungs-  
gedanken bekommt die ganze magische Spekulation Novalis' ihre eigentümlichste Note. Das Programm dieser Magie ist die Erziehung des Menschen zu einem neuen Typus durch „Verwandlung alles Unwillkürlichen in Willkürliches“ (II, 207, 238.) Sind wir jetzt in dieser Welt „beschränkte Wesen“, so sind wir „doch nicht für immer beschränkt“ (II, 205, 106). In den Berichten und Spekulationen der ägyptischen und schamanischen findet Novalis „sehr wichtige Urkunden, der allmählichen Entwicklung der magischen Kräfte“, die „vorsamer Aufmerksamkeit und Sammlung wert sind“ (III, 46, 233). „Magie“ – „vollkommenes Gefühl und Handhabung des Körpers“ gehört ihm in der „Zukunftstheorie“ (II, 257, 157), in den „Schemata der Zukunft, der absoluten Gegenwart“ (II, 53, 258) und er gibt sich Präsumieren hin „über die mysteriösen Glieder des Menschen, an die nur zu denken, schwierig ist zu bewegen, schon Halluzination ist.“ (III, 207, 238.) Die „Pomderung und Ausbreitung der Sinne“ gehört nach ihm in der „Hauptaufgabe der Verbesserung des Menschengeschlechtes, der Erhöhung der Menschheit.“ (II, 224, 187.) <sup>2.) - 3.)</sup>

Nun haben wir früher gesehen, daß der Künstler dem physiologischen Umstande seine Fähigkeit zum „tätigen Gebrauch der Organe“ verdankt, daß er „die Reizbarkeit der Organe für den Geist erhöht hat.“ (II, 227, 204.) Andererseits fordert Novalis eine Pomderung der Organe durch Erweiterung des Bewusstseins über den ganzen Körper, was wir wir festgestellt haben, <sup>3.)</sup> (in einem ekstatischen Zustand stehen kann. So wird Novalis den Weg zu seiner „Erhöhung der Menschheit“ in zwei Mitteln finden: in der Erhöhung der „Reizbarkeit der Organe für den Geist“ und in der ekstatischen Steigerung des Bewusstseinszustandes.

Hier aber konzentriert Novalis die Physiologie seiner Zeit und vor allem die dynamische Erregungstheorie des schottischen Arztes John Brown mit seiner Magie und gelangt ~~von hier aus~~ zu einem <sup>besonderen</sup> physiologischen Gedankenkomplex, dessen Mittelpunkt eine materialistische „Verstehlichkeitskunst“ bildet.

<sup>1.)</sup> Genauer darüber vgl. S. 107.

<sup>2.)</sup> siehe links!

<sup>3.)</sup> siehe nächste Seite!



Zu S. 25.

3.) Durch die Verbindung der Natur mit dem Gedanken einer Evolution zu einem Menschen-Typus, der den Besitz des irdischen Körpers mit dem Besitz aller transzendenten Fähigkeiten vereinigen würde, nimmt Moralis in der Geschichte des Okkultismus - soweit wir es wenigstens zu überblicken vermögen - eine ganz einzigartige Stellung ein. Eine ähnliche Idee - freilich auf Grund der modernen naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorie - haben wir nur bei Du Bel und zwar nur als gelegentliche Äußerung gefunden. Du Kuriosität wegen möge sie hier angeführt werden: Du Bel nimmt an, daß der Arbeit unseres Lebens nach zweierlei Richtungen sich vererbt, auf das „transzendente Subjekt“ und auf unsere irdischen Nachkommen und weist nun darauf hin, daß das Endziel des historischen Prozesses, den es in einer steten Erweiterung des Bewußtseins über das Unbewußte erblickt, sein könnte, „daß der Besitz der Seele immermehr in deren irdische Umhüllungsform überfließen würde und wäre es selbst auf dem Wege der Reinkarnation; daß also die Erde schließlich ein Geschöpf hervorträte, in welchem der Besitz des transzendenten Subjektes ohne Rest vereinigt wäre mit dem Besitz seiner irdischen Umhüllungsform und alles Unbewußte dem Bewußtsein einverleibt wäre. Ein solches Wesen würde demnach unsere beiden Naturen, die heute noch durch die Empfindungssehne getrennt sind, in sich vereinigen..... Jenes hypothetische Zukunfts Wesen, das im normalen bewußten Besitz unserer derzeit noch transzendenten Fähigkeiten wäre, würde nicht mehr nötig haben, durch Geburt und Tod hindurchzugehen; es hätte den Tod überwunden, indem die Seele als organisierendes Prinzip mit der Leiblichkeit vereinigt wäre,....“

(Du Bel, Rätsel des Menschen, S. 1.)



Willkürliche Glieder und Sinne im strengern Sinn. <sup>1)</sup> Vermehrung der Sinne und Aus-  
<sup>2)</sup> bildung der Sinne gehört mit zu der Hauptaufgabe der Verbesserung des Menschengeschlechtes,  
 der Erhabenhaltung der Menschheit..... Äußere Reize haben wir schon in unserm Hand, und mit  
 ihnen der Reizbarkeit; es kommt nun vorzüglich auf Vermehrung und Ausbildung der Sensibilität  
 .... an..... Die Sinne im strengern Sinn sind viel animierter, als die übrigen Organe; der übrige  
 Körper soll ihnen nachfolgen, und wir sollen zugleich mehr animiert werden, und so ins Unendli-  
 che. Der übrige Körper soll auch immer willkürlicher werden wie wir." (II 221, 181) Hier ist  
 ganz klar ausgesprochen, wie Novels den Weg zu der künftigen imaginären Sinnestätigkeit sieht.  
 Und er fügt noch geistreich hinzu: "Vielleicht entsteht jetzt aus der Disproportion der  
 Sinne und des übrigen Körpers die Notwendigkeit des Schlafes. Der Schlaf muß die Folgen  
 der übermäßigen Reizung der Sinne für den übrigen Körper wieder gut machen. Der Schlaf ist  
 nur den Planeten - Bewohnern eigen" (ebd.) d. h. der Schlaf ist gegenwärtig vielleicht nur des-  
 halb den Menschen notwendig, um die Disproportion zwischen der übermäßigen Reizung einzelner  
 Sinne und der Reizlosigkeit des übrigen Körpers auszugleichen, denn der Schlaf ist nach Novels  
 ein Zustand "ohne Selenreiz", wo die Seele "gleichmäßig durch den Körper verteilt ist, während  
 der Wachen ein "Hörungszustand des Selenreizes" ist, wo die Seele "punktiert, lokalisiert" ist (II 216,  
 166) und zwar eben in den uns bekannten Sinnesorganen. (vgl. II, 204, 217). Aber "einmal wird der  
 Mensch beständig zugleich schlafen und wachen" (II 222, 181) d. h. der "Einwirkungs-  
 reizes" wird sich auf den ganzen Körper erstrecken gleichmäßig. Dem gegenwärtigen Stand heringewandt  
 aber Novels mit den Worten: "Der größte Teil unseres Körpers, unsere Menschheit selbst schläft  
 noch tiefen Schlummer" (ebd.) 51

Auf welche Weise glaubt nun Novels die Sensibilität vermehren und ausbilden zu können?  
 Durch häufige intensive Vorstellungstätigkeit, die die Sensibilität der Organe gegenüber  
 einem Reiz von innen steigert: "Bloße Gedanken, ohne eine gewisse Aufmerksamkeit  
 auf dieselben, und Zueignung, wirken so wenig, wie bloße Gegenstände. Dadurch daß man  
 häufig an reizende Gegenstände eines Sinnes wirksam denkt, wird dieser Sinn geschärft,  
 er wird reicher. So wenn man häufig an köstliche Dinge denkt, wird der Geschlechts-  
 empfindlicher, der Magen durch Gedanken an schmackhafte Speisen, der Körper auf dieselbe  
 Art und so durchaus." (II, 60, 302) Und Novels erblickt darin eine "Methode, eine  
 schwächliche Konstitution zu verbessern" und fordert "allmähliche Übung" (ebd.) Solche  
 "häufigen Seelenbewegungen - Übungen u. s. w. vermehren den Zusammenhang von Seele und  
 Körper und machen beide sensibler gegen einander" (II, 103, 465.)

1) d. h. also der "willkürlichen Glieder" 2) d. h. Ausbildung der "Sensibilität", wie es weiter unten  
 heißt. Zum Verständnis des Ganzen muß festgehalten werden, daß das, was wir in II 227, 204 als  
 "Reizbarkeit der Organe für den Geist" kennen gelernt haben, nach damaliger Terminologie "Sensibilität"  
 hieß, worunter die Empfindlichkeit gegen Reize von innen verstanden wurde, <sup>als innere Reizbarkeit</sup> im Gegensatz zu der "Reiz-  
 barkeit", der Empfindlichkeit der Sinne gegen äußere Reize (vgl. Olshausen 34.) In diesem Sinn gebraucht  
 Novels die beiden Termini; vgl. II 220, 181: "Bei innerem Reiz, viel. äußerem Reiz, viel Reizbarkeit."  
 3) vgl. II, 215, 165 "Die Seele ist nur zum Teil wach. Wo sie träumt, wie z. B. in den unwillkürlichen Organen







Ja, die Aufmerksamkeit gibt uns ein Mittel in der Hand die Reizbarkeit beliebig zu stimmen und zu lenken, sie macht unsern Willen zum Herrscher der Reizbarkeit: „Es muss eine Möglichkeit, ein Vermögen im Menschen vorhanden sein, die Reizbarkeit beliebig zu stimmen und den Eindruck beliebig zu modifizieren, ein Vermögen Reizbarkeit beliebig zu dirigieren. Am deutlichsten empfinden wir schon dieses Vermögen bei den Veränderungen des Systems der Organe, das wir Seele nennen.“<sup>1)</sup> Die Aufmerksamkeit ist eine Äußerung dieses Vermögens. Mittels derselben sind wir imstande, einen beliebigen Gegenstand stark oder schwach, lang oder kurz auf diesen oder jenen der inneren Sinne wirken zu lassen. Die Aufmerksamkeit erhöht und vermindert, stimmt also die Reizbarkeit dieser Organe. Die Abstraktionsfähigkeit ist sehr nahe mit ihr verbunden und wohl eins. Sie hebt die Colligation gewisser Inzidentien beliebig auf. Sie individualisiert das Organ und macht die Reize beliebig dadurch spezifisch und individuell. Dieses Vermögen besteht also in der Fähigkeit, die Reizbarkeit im Organ zu lokalisieren, beliebig in demselben zu verteilen; sie in einem oder mehrere Punkte zu konzentrieren — diese konstant zu machen (Leiter) oder auch dieselbe in unendlich viele, unzusammenhängende Punkte zu zerlegen, zu zerstreuen (Nichtleiter). Durch diese Zerlegung, Verteilung mindert sie die Reizbarkeit; durch die Vereinigung, Konzentration derselben verstärkt sie dieselbe.“ (III, 202, 213.)

Und nun schließt Novalis weiter: Gibt es ein solches Vermögen im Menschen „innerhalb des Systems, das wir Seele nennen“ also <sup>mit Bezug</sup> auf die von innen heraus, vom Geiste hervorgerufenen Sinnesvorstellungen, mit Bezug auf die innere Reizbarkeit, die „Sensibilität“, so muss „ganz etwas Ähnliches auch im Körper, im System der größten ~~Äusseren~~ Organe, teils schon vorgehen, teils, wie auch dort durch konstante Übung, in einem noch viel höhern Grade möglich sein. — Das Ziel der Eigencultur muss daher vollkommene Entwicklung dieser Fähigkeiten sein. An Beispielen einzelner Fertigkeiten der Art fehlt es nicht.“ Wir sollen also auch die äussere Reizbarkeit, die von Aussen auf uns eindringenden Reize durch unsere willkürliche Aufmerksamkeit beliebig gestalten und modifizieren können.

Vorausgesetzt, dass wir die innere „Reizbarkeit der Organe für den Geist“, ~~also~~ die Sensibilität und damit den „tätigen Gebrauch der Organe“ ausgebildet haben, wie es zum Teil beim Künstler schon der Fall ist, so wird unser Verhalten gegenüber den äusseren Reizen folgendes sein können:

„Unter mehreren eindringenden Reizen wirkt auf das unvernünftige Wesen, nach dem unabweichlichen Gesetze des Mechanismus, der stärkste. Das unvernünftige Wesen zieht ihn an, und wenn er es auch zerstört. Das Vernunftwesen hat aber an seiner Vernunft ein Prinzip, das ausser den Fesseln der mechanischen Gesetzgebung liegt. Je mehr es als Vernunftwesen ist,

(wobei im gewinen Sinn die ganze Körper gehört), da empfindet er Lust und Unlust.“

<sup>1)</sup> Was also Novalis hier „Reizbarkeit“ nennt, ist die innere „Reizbarkeit der Organe für den Geist“ (vgl. I, 227, 204), also das, was er sonst als „Sensibilität“ bezeichnet.



The first thing I noticed when I stepped out of the car was the cold. It was a sharp contrast to the warm blanket I had been sitting under. I looked up at the sky, which was a pale, overcast grey. The air was still, and the only sound I could hear was the distant hum of traffic. I took a deep breath, feeling the cold air fill my lungs. It was a strange sensation, both refreshing and unsettling. I walked towards the entrance of the building, my footsteps echoing on the wet pavement. The door was slightly ajar, and I pushed it open. Inside, the room was dimly lit, with a single lamp casting a soft glow. I walked towards the lamp, my hand reaching out to touch it. The light was warm and comforting, a welcome sight after the cold outside. I stood there for a moment, looking at the lamp, feeling a sense of peace. The world outside seemed so far away, and in this small room, I found a moment of solace. I turned off the lamp and walked back towards the door. The cold air was still there, but it didn't seem so harsh now. I stepped out of the car again, feeling a sense of freedom. The world was still cold, but it was also full of possibilities. I took another deep breath, feeling the cold air fill my lungs. It was a strange sensation, both refreshing and unsettling. I walked towards the entrance of the building, my footsteps echoing on the wet pavement. The door was slightly ajar, and I pushed it open. Inside, the room was dimly lit, with a single lamp casting a soft glow. I walked towards the lamp, my hand reaching out to touch it. The light was warm and comforting, a welcome sight after the cold outside. I stood there for a moment, looking at the lamp, feeling a sense of peace. The world outside seemed so far away, and in this small room, I found a moment of solace. I turned off the lamp and walked back towards the door. The cold air was still there, but it didn't seem so harsh now. I stepped out of the car again, feeling a sense of freedom. The world was still cold, but it was also full of possibilities.

I had been thinking about this for a long time. The cold, the silence, the way the light fell on the walls. It was all so familiar, yet so new. I had been so busy, so focused on the world around me, that I had forgotten to look at the world inside me. Now, in this quiet room, I could hear the whispers of my thoughts. They were so loud, so clear, that I was surprised I hadn't heard them before. I walked towards the door, my hand reaching out to touch it. The light was warm and comforting, a welcome sight after the cold outside. I stood there for a moment, looking at the lamp, feeling a sense of peace. The world outside seemed so far away, and in this small room, I found a moment of solace. I turned off the lamp and walked back towards the door. The cold air was still there, but it didn't seem so harsh now. I stepped out of the car again, feeling a sense of freedom. The world was still cold, but it was also full of possibilities. I took another deep breath, feeling the cold air fill my lungs. It was a strange sensation, both refreshing and unsettling. I walked towards the entrance of the building, my footsteps echoing on the wet pavement. The door was slightly ajar, and I pushed it open. Inside, the room was dimly lit, with a single lamp casting a soft glow. I walked towards the lamp, my hand reaching out to touch it. The light was warm and comforting, a welcome sight after the cold outside. I stood there for a moment, looking at the lamp, feeling a sense of peace. The world outside seemed so far away, and in this small room, I found a moment of solace. I turned off the lamp and walked back towards the door. The cold air was still there, but it didn't seem so harsh now. I stepped out of the car again, feeling a sense of freedom. The world was still cold, but it was also full of possibilities.



desto unabhängiger von der Wirksamkeit der mechanischen Gesetze wird es also agieren können.<sup>1)</sup> Wenn es nun aber zur Realisierung seines Entwurfes, zur Darstellung der Idee seiner Existenz eines mechanischen Stoffs, als Werkzeug, bedarf, so wird es bei eindringenden Reizen, die zur Bewegung und Erhaltung seines Werkzeuges nötig sind,<sup>2)</sup> nicht gehalten sein, den stärksten zu wählen, wenn er nicht in den Plan der Bewegungen und Modifikationen seines Werkzeuges passt, sondern es wird sein Werkzeug, wenn dieses, nach der Voraussetzung, ganz von Vernunft durchdrungen und mithin ganz in der Gewalt desselben ist,<sup>3)</sup> zwingen, den Reiz anzunehmen, der zu der zweckmässigen Bewegung und Modifikation desselben hinreichend ist. Dies ist der Fall bei mehreren zugleich eindringenden Reizen. — Dasselbe wird aber auch gelten, wenn nur ein Reiz vorhanden ist. Hier muss das Vernunftwesen die Kraft haben, dasjenige, was demselben vielleicht ein erforderliches Irritation abgeht, durch Verstärkung der Reizbarkeit des Werkzeuges zu ergänzen, und was ihm etwa an übermässiger Kraft fehlt, durch Verminderung, Herabstimmung der Reizbarkeit des Organs, zu temperieren. — Zerlegung eines Reizes in mehrere durch langsame, sukzessive Aufnahme, Vereinigung mehrerer Reize in Einen durch simultane — schnelle Aufnahme.“ (III 201, 212.) Hier entwickelt also Novalis die entsprechende Anwendung derselben Methode einer willkürlichen Lenkung der äusseren Reize, wie es sie für die willkürliche „Eingrenzung“ der inneren Reize (in III 202, 213) ausgebildet wissen wollte.

Wir haben gesehen, wie Novalis die Begriffe der „Sensibilität“ und der „Reizbarkeit“ für die Physiologie und Psychologie seiner „magischen“ Sinnestätigkeit verwendet hat. Betrachten wir nun wie „Brown's Erregungstheorie mit der von uns schon früher festgestellten Notwendigkeit einer ethischen Steigerung des geistigen Zustandes verbunden, und von der physiologischen und der ethischen Vorstellung einer aufwärts führenden Lebenskraft beruhenden Naturtheorie folgend Bedeutung der „Klage“ ausgehend, Brown's Lehre in einer „Kritik der Unsterblichkeit“ umbildet.

Die Eigenschaft des lebendigen Körpers, von äusseren Reizen, wie Luft, Blut u. m. und von inneren Reizen, wie Sinnes- und Gedankenfähigkeit, Leidenschaft, Gemütsaffekte u. m., affigiert zu werden, nennt Brown Erregbarkeit, die Wirkung dieser Reize auf die Erregbarkeit nennt Erregung. Das Leben setzt sich nach ihm zusammen aus einer Reihe von Erregungen. Zwischen Erregbarkeit und Erregung besteht ein Wechselverhältnis: je schwächer die Reize eingewirkt haben

<sup>1)</sup> vgl. III 34, 158: „Sollen Körper und Seele wirklich auf gewisse Weise getrennt sein — und ist es nicht Schwärme, wenn jede Affektion des einen gleich auf Affektion des andern ist — ohne Zusammenhang des Willens?“

<sup>2)</sup> Bezieht man dies auf den Künstler und sein Verhalten gegenüber den auf ihn eindringenden Reizen der Aussenwelt, so bildet dieses Fragment eine Ergänzung zu dem von uns S. 17 f. behandelten Fragen. II 227, 204, wo nur ~~seine~~ <sup>die</sup> von Innen nach Aussen strömende Tätigkeit des Künstlers, seine „ohne äussere Irritation“ erfolgende, „apriorische“ Modifizierungstätigkeit gewandelt ist.

<sup>3)</sup> Was doch nach Novalis eben beim Künstler der Fall ist.







oder je geringer sie sind, umso mehr kräftigt sich die Erregbarkeit, und umgekehrt, je mächtiger der Reiz gewesen ist, umso mehr wird die Erregbarkeit erschöpft. Die Umstände, unter welchen Erregung entsteht, haben zwei Grenzpunkte: der eine Grenzpunkt ist Erschöpfung der Erregbarkeit durch zu intensive Reize („indirekte Schwäche“); durch eine vollkommene derartige Erschöpfung tritt der Tod ein. Der andere Grenzpunkt ist die Anhäufung der Erregbarkeit durch zu geringe Reize („direkte Schwäche“), die beim absoluten Mangel von Reizen ebenfalls zum Tod führt.<sup>1)</sup>

Somatenphysiologie erklärt Novalis: „Tod ist nichts als Unterbrechung des Verkehrs zwischen innerem und äußerem Reiz, zwischen Seele und Welt. Das Mittelglied, das Produkt gleichermaßen dieser beiden unendlichen, veränderlichen Größen ist der Körper, das Erregbare, oder besser, das Medium der Erregung. Der Körper ist das Produkt und zugleich das Modifikans der Erregung, eine Funktion von Seele und Welt, — diese Funktion hat ein Maximum und Minimum, ist das erreicht, so hört der Verkehr auf. Der Tod ist natürlich vielfach. Das Verhältnis zwischen  $x$  und  $y$  ist vor- und rückwärts veränderlich; die (~~III 106, 480~~) Funktion im ganzen ist aber auch veränderlich.“ (III, 106, 480.)

Hatte aber Brown, der das Leben als einen erzwungenen, zur Auflösung immer hinneigenden Zustand auffaßte, erklärt, daß die nämlichen Potenzen, welche zuerst das Leben erzeugen und es nachmals unterhalten, zuletzt die Neigung haben, seine Auflösung zu bewirken, so daß das Leben, seine Dauer, seine Abnahme und der Tod alle gleich natürliche Zustände sind,<sup>2)</sup> so folgert Novalis aus der Veränderlichkeit der Funktion die Möglichkeit einer Erhaltung des Lebenszustandes durch entsprechende Harmonie zwischen den beiden Potenzen, dem äußeren und dem inneren Reiz: „Das Maß der Konstitution ist der Erweiterung und der Kontraktion fähig. Der Tod läßt sich also in unbestimmte Formen hinausschieben. Die Lebensordnungslehre im strengern Sinn enthält eigentlich die Kunst der Konstitutionsbildung und Fortsetzung. Die eigentliche Heilkunst bloß die Vorschriften zur Erhaltung und Restauration des speziellen Verhältnisses und Verkehrs der Reize oder der Faktoren. Der Künstler der Unsterblichkeit betreibt die höhere Medizin, die Infinitesimalmedizin, er betreibt die Medizin als höhere Kunst, als synthetische Kunst. Er betrachtet beständig die beiden Faktoren zugleich als Eins und sucht sie harmonisch zu machen, sie zu Einem Zwecke zu vereinigen. Der äußere Reiz ist schon in seiner Unermesslichkeit gleichsam da und größtentheils in der Gewalt des Künstlers. Nur gering ist aber der innere Reiz gegen den äußeren. Allmähliche Verminderung des inneren Reizes ist also die Hauptstrategie des Künstlers.“

<sup>1)</sup> vgl. August Hirsch: Geschichte der medicin. Wissenschaft in Deutschland, S. 385 f. <sup>2)</sup> ebd. S. 388.







der Unsterblichkeit. Mit welchem Rechte kann man hier nicht sagen, auch dann haben die Dichter auf eine wunderbare Weise wahrgesagt, daß der Mensch allein Unsterblichkeit geben. Jetzt erscheint auch der Jeleute in einem neuen Lichte. Mein magischer Idealismus. — Die gemeine Medizin ist Handwerk. Sie hat nur das Krügleiche im Sinn. Jede Krankheit, jede Pflanzung sollte benutzt werden können zu jenem großen Zwecke." (ebd.) d.h. also: der „Künstler der Unsterblichkeit“ sucht den äußeren und inneren Reiz harmonisch zusammenzusetzen. Der äußere Reiz ist in seiner Unsterblichkeit durch die <sup>körperliche Existenz</sup> ~~unmittelbare Verbindung~~ des Körpers mit der Außenwelt schon gegeben. Wenn Novalis erklärt, der äußere Reiz sei „größtentheils in der Gewalt des Künstlers“, so spielt er offenbar auf die im Fragm. II 20, 212 analysierte Fähigkeit, die Stärke der äußeren Reize willkürlich zu regeln, an, eine Fähigkeit, die hier dem Künstler zugeschrieben wird.<sup>19)</sup> Die Haupttätigkeit des „Künstlers der Unsterblichkeit“ ist aber die Vermehrung des „inneren Reizes“. Novalis muß also in der herrschenden Konstitution ein Überwiegen des äußeren Reizes gegenüber dem inneren erblicken, <sup>dem er</sup> ~~dem er~~ fördert um Herstellung eines harmonischen Verhältnisses zwischen beiden, der Vermehrung des inneren Reizes. Dies werden uns die folgenden Ausführungen bestätigen: Brown hatte das Leben als einen Erregungszustand aufgefaßt und das Heilmittel der Krankheit in einer zu geringen oder zu heftigen Erregung gesucht. Krankheiten, welche durch übermäßig starke Reize hervorgerufen sind, bzw. auf abnorm gesteigerten Erregung beruhen, nannte Brown „sthenische“, die aus mangelnder Erregung erzeugten „asthenische“, und zwar unterscheidet er „direkte Asthenie“, bei welcher infolge zu geringer Reizung die Erregung herabgesetzt, die Erregbarkeit aber angehäuft ist, und „indirekte Asthenie“, bei welcher infolge einer zu starken Erregung die Erregbarkeit vermindert ist, so daß die normalen Reize nicht mehr den gehörigen Grad von Erregung zu bewirken vermögen. Die meisten Krankheiten hielt Brown für asthenischer Natur und suchte ~~ihnen~~ <sup>sie</sup> durch sthenisierende Mittel zu heilen. Als solche Mittel galten ihm Spirituen, Opium, Geistesfähigkeit, Aufregung u. a.<sup>20)</sup> Novalis dehnt nun diese Auffassung auf die herrschende Konstitution überhaupt aus, die ihm als eine asthenische erscheint, und macht den zum „Zaubern“ der „Kunst des Wahnsinns“ (II 310, 420) notwendigen erstarrten Zustand zum sthenisierenden Heilmittel für die ganze Menschheit: „Die Geisteswelt ist uns in der Tat schon aufgeschloffen, sie ist immer offenbar. Würden wir plötzlich so elstern, als es nötig wäre, so wären wir uns mitten unter ihr. Heilmethode des jetzigen mangelhaften Zustandes. Chemisch durch Fasten und moralische Reinigungen,

<sup>19)</sup> Ubrigens ganz vereinzelte; doch vgl. über den Zusammenhang mit II, 20, 212 meine Ausführungen S. 28.

<sup>20)</sup> August Hirsch, a. a. O. 388 f.







jetzt vielleicht durch die stärkende Methode." (II, 198, 70.)<sup>1)</sup> "Es liegt nur an der Schwäche unserer Organe und der Selbstverleugung, daß wir uns nicht in der Feinwelt erblicken" (II, 310, 47.)<sup>2)</sup> Novalis stellt die "wichtige Frage, ob die Menschheit im Zustand der direkten oder indirekten Schwäche sei? Ob Schwärmerei, Begeisterung direkte oder indirekte Steigerung sei?" (II, 378, 1136)<sup>2)</sup>

Brown erkennt ihm als "den Arzt unserer Zeit. Die herrschende Konstitution ist die asthetische, der asthetische. Das Heilssystem ist das natürliche Produkt der herrschenden Konstitution — daher es sich mit dieser ändern muß." (II, 56, 282.)

Dieser letzte Gedanke sagt also, daß nur jetzt die "Vermehrung des inneren Reizes" betont werden muß, daß wir aber einst, wo unsere Konstitution genügend gestärkt sein wird, nicht mehr das Hauptproblem bilden wird. Tatsächlich will ja Novalis für die Zukunft eine Harmonie zwischen den beiden Systemen: der "Seele", die in der Abhängigkeit der "Geisterwelt", des "Inbegriffs innerer Reize" steht, einersseits und des Körpers, der in der Abhängigkeit der äußeren Welt, der Natur als des "Inbegriffs der äußeren Reize" steht. Beide Systeme sollten "in einem vollkommenen Wechselverhältnis" stehen, "in welchem jedes von seiner Welt affigiert, einen Einklang, keinen Einklang bildet. Nur beide Hälften, sowie beide Systeme sollen eine feste Harmonie, keine Disharmonie oder Monotonie bilden. Im Übergang von Monotonie zur Harmonie wird freilich durch Disharmonie gehen — und nur am Ende wird eine Harmonie entstehen. In der Periode der Magie dient der Körper der Seele, oder der Geisterwelt. (Wahnsinn — Schwärmerei)." (II, 191, 57.) d. h. also: durch die "Vermehrung des inneren Reizes" wird der äußere unmächtig werden; wenn aber der innere Reiz durch die "Periode der Magie", der "Schwärmerei" entsprechend gestärkt ist, wird eine Harmonie eintreten, indem der innere und der äußere Reiz sich der Wagschale halten werden. Gerade der "Künstler der Unsterblichkeit" sagt unser Fragm. (II, 106, 480), "betrachtet die Medizin als höhere Kunst, als synthetische Kunst. Er betrachtet beständig die beiden Faktoren als Eins und sucht sie harmonisch zu machen, sie zu Einem Zweck zu vereinigen."

<sup>1)</sup> vgl. II, 196, 177 "Das Schwächungs- und Abhärtungssystem der strengen Moralisten und strengen Aerzte ist nichts, als das bekannte, bisherige Heilungssystem in der Medizin. Ihm entgegen muß man ein Brownisches Stärkungssystem setzen, wie dem letztem. Hat dies schon jemand versucht? Auch hier werden die bisherigen Gifte und reizenden Substanzen eine große Rolle spielen, und Wärme und Kälte ebenfalls ihre Rollen wechseln." (Nach Brown sind nämlich gemine Gifte und der Wärme ätherisierende Mittel.) Dieses Fragm. widerspricht nicht dem oben zitierten II, 198, 70, denn wohl haben die Moralisten und Aerzte eine Steigerung der geistigen Kräfte erzielt, wie sie auch Novalis fordert, doch war ihr Endzweck, das leibliche Leben zu deprimieren, während Novalis gerade durch die geistige Steigerung "den Leib unsterblich" zu machen hofft.

<sup>2)</sup> vgl. II, 65, 326 und dazu II, 310, 420.



1871  
The first of the year was a very dry one, and the weather was very warm. The crops were not so good as in the previous year, and the stock was not so well as in the previous year. The weather was very warm, and the crops were not so good as in the previous year, and the stock was not so well as in the previous year.

The second of the year was a very dry one, and the weather was very warm. The crops were not so good as in the previous year, and the stock was not so well as in the previous year. The weather was very warm, and the crops were not so good as in the previous year, and the stock was not so well as in the previous year.

The third of the year was a very dry one, and the weather was very warm. The crops were not so good as in the previous year, and the stock was not so well as in the previous year. The weather was very warm, and the crops were not so good as in the previous year, and the stock was not so well as in the previous year.



Dementsprechend will Novalis auch eine Synthese von Reizbarkeit und Sensibilität: „Synthese von Seele und Körper, und Reizbarkeit und Sensibilität. Sie gehen natürlich jetzt schon in einander durch Indifferenzsphären über; unendliche Erweiterung dieser Indifferenzsphären, Realisierung, Ausfüllung der Null ist das schwierige Problem der Kunst der Unsterblichkeit. Die Indifferenzsphäre ist das Maß der Konstitution.“ (II 227, 181) Und fordert er vor allem die „Pflanzung und Ausbildung der Sensibilität“ als die „Hauptaufgabe“ zur „Verbesserung des Menschengeschlechtes“, so soll dies doch auf eine Weise geschehen, „daß der Reizbarkeit und der äußere Reiz nicht dabei leiden, nicht dabei vernachlässigt werden, denn sonst webt man ein sehr zerreibbares Gewebe.... man animiert (säuert) den Körper, ohne an seine Einmischung (Einmischung der Seele, Inlegung von Brennmaterialien) zu denken. Der Geist ist das Organ des Körpers, die Seele ist die eindringende Basis des Organes. Leben ist ein Feuerprozeß.“<sup>1)</sup> Je reiner der Geist ist, desto heller und feueriger das Leben, die Säuerung oder Animierung. Der organische Stoff ist animierter wie brennbar.... Je besser der organische Stoff, desto vollkommener die Animierung, desto totaler die Animation (die Verbrennung. Vollkommener organischer (brennbarer) Stoff.“<sup>2)</sup> Es gibt keinen absolut höchsten Grad der Säuerung, so wenig wie der Animation. Die Konzentration (Oxygenation) ist unendlichen Grade fähig.“ (II 227, 181) Und wenn nun Novalis erklärt: „die Sinne im strengsten Sinn“ d. h. also die willkürlichen Glieder, „sind viel animierter, wie die übrigen Organe; der übrige Körper soll ihnen nachfolgen, und sie sollen zugleich mehr animiert werden, und so ins Unendliche“ (ebd.), so wird die Beziehung der „Pflanzung des inneren Reizes“ zu dem „vollkommenen Gefühl“ des ganzen Körpers, von der wir ja ausgegangen sind, vollends klar. Auch die unbewußten und daher immer Willkür entzogenen Glieder sollen „animiert“ werden und diese „Animierung“ selbst soll gesteigert werden. In dem in Fragm. II, 192, 53 geschilderten Endzustand, wo jeder ein „vollständiges, sicheres und genaues Gefühl“ seines Körpers haben und ganz willkürlich seinen Lust be herrschen wird, was, wie wir früher festgestellt haben, nur in einem statischen Zustand möglich ist, führt nach Novalis eben die „Pflanzung des inneren Reizes“, <sup>der</sup> ~~unter~~ unser Bewußtsein und damit unsere Willkür auch auf die unbewußten Teile des Körpers ausgedehnt und dabei den normale Geisteszustand selbst steigert. Dieser <sup>gesteigerte</sup> über den ganzen Körper gleichsam ausgedehnte Geisteszustand einerseits und ein reicher und entsprechender äußerer Reiz andererseits, der das „Brennmaterial“ für den Geist liefert – was nicht etwa in selbstiger Bedeutung, sondern ganz physiologisch zu verstehen ist –, machen aber <sup>zusammen</sup> die Elemente der „Unsterblichkeitskunst“ aus. So entsteht der <sup>künftige</sup> Magier, der Übermensch, der den Besitz des irdischen Körpers mit dem des transzendenten Bewußtseins vereinigt, als der uns Un-

<sup>1)</sup> vgl. II, 106, 120

<sup>2)</sup> vgl. III 315, 564; Böschlaub, mit dem Novalis sich hier auseinandersetzt war der konsequenteste Ausgestalter des Brownianismus (vgl. A. Hirsch, a. a. O. 395 ff.)







sterblichkeit beziehe, wobei freilich zu bemerken ist, daß die „Majax“ nur eine Seite der „Unsterblichkeitstheorie“ umfaßt, der selbst auf einer Harmonie zwischen dem schon gestiegenen inneren und dem äußeren Reiz, auf dem in einem neuen Konstitutionsverhältnis, erzeugten Gleichgewichte zwischen Körper und Seele beruht.

Mit Hinblick auf diese zu erzielende Harmonie will Novalis nicht nur eine „Synthese von Reizbarkeit und Sensibilität“ (II, 227, 187), er möchte auch eine Durchdringung der Prinzipien beider. „Reizbarkeit zeigt sich durch große Kränkungen und Hockungen, Sensibilität durch kleine“ (ebd.). Nun sollen aber der Sinne für eine stärkere Erregung von Innen empfänglich werden, und für eine schwächere, feinere Erregung von Außen: „Je merklichere Wirkungen der Seele hervorbringen kann, desto stärker ist sie; je unmerklichere der Stoff, der Malt, der Körper im engeren Sinn hervorbringen kann, desto stärker ist er. Je mannigfaltiger dabei beide, — desto gebildeter beide. Der Körper soll Seele, die Seele Körper werden, eins durch das andere — dadurch gewinnen beide.“ (III, 84, 393.) Also auch die äußere Reizbarkeit, die Empfänglichkeit der Sinne für äußere Reize soll gesteigert werden, nicht nur der innere Reiz; beide aber sollen mannigfaltig werden. — Was den inneren Reiz selbst anbelangt, so muß der Mensch „nicht allein an stärkere Reize, sondern auch an schnellere Abwechslung“ gewöhnt werden: „diese beiden Gesichtspunkte gehören in die Kunstlehre der Unsterblichkeit.“ (II, 219, 179.) Wenn nun Novalis in der „höchsten Reizbarkeit“ (oder im Sinne von „Sensibilität“<sup>1)</sup>) und „höchsten Energie vereinigt“ die „Eigenschaften der vollkommensten Konstitution“ erblickt (III, 202, 213), so faßt er damit die beiden Punkte zusammen, aus denen seine Majax besteht: die „Nurmehrung und Ausbreitung der Sensibilität“, der, wie wir schon wissen, zum „tätigen Gebrauch der Organe“ befähigt, und die „Nurmehrung des inneren Reizes.“ Gerade auf diese beiden Punkte muß wegen ihrer mangelhaften Ausbildung der Hauptakzent gelegt werden, da erst dadurch der zukünftige Zustand der Harmonie herbeigeführt werden kann.

Seinen schon vorerwähnten „inneren Reiz“ findet aber unser Fragen. (III, 106, 480) beim genialen Künstler, denn so müssen offenbar die Worte verstanden werden: „Dichter haben auch darin auf eine wunderbare Weise wahrgesagt, daß der Mensch allein Unsterblichkeit geben“; sodann Teilweise auch beim Gelehrten, denn von diesem Standpunkt „erkennt der Gelehrte auch in einem neuen Lichte“ oder wie das lange Parallelfragment II, 202, 36 sagt: „dadurch tritt der Stand eines Gelehrten in eine höhere Region“;<sup>2)</sup> und schließlich in der Krankheit, denn „jede Krankheit, jede Fehlleistung sollte bemerkt werden in jenem großen Zweck.“<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> vgl. S. 27. Anm.

<sup>2)</sup> In der in dieser Fragen. eingeklebten Frage „Sollte ein

König, der zugleich moralisches Genie ist, nicht von selbst unsterblich sein?“ vgl. S. 96. f. Anm. 1.)

<sup>3)</sup> Willrich gehört auch III, 46, 234 hierher.







Der Künstler, den wir schon früher als den ausserordentlichen Menschen kennen gelernt haben, der infolge der Sensibilität mancher <sup>seiner</sup> Organe zum Teil schon über einen „tätigen Gebrauch der Sinne“ verfügt, und der nach unserem Fragment und dem herangezogenen II 209, 212 mit diesem „tätigen Gebrauch der Sinne“ das Vernünftige verbindet, auch die äusseren Reize durch seinen Willen zu regeln, erscheint nun auch als derjenige, bei dem der innere Reiz selbst, der geistige Erregungs-  
zustand stärker ist.<sup>1)</sup> Somit könnte man von diesem Gesichtspunkt aus, den Novalischen Satz: „der Laubner ist Post“ (II 209, 212) auch umkehren. Wir konstatieren hier nur die physiologische Bedeutung der künstlerischen Ekstase, deren psychologische Bedeutung wir später noch eingehend zu würdigen haben werden.

Was den Gelehrten anbelangt, so beurteilt ihn Novalis von verschiedenen Gesichtspunkten. Im Fragm. III 47, 238 erörtert er „manchelei Arten, um der vereinigten Sinneswelt unabhängig zu werden“: 1.) durch Abstumpfung der Sinne, 2.) durch Mäßigung und Abwechslung der Sinnesreize, 3.) durch Maximen und zwar a.) mit „Feindlichkeit“ gegen äussere Empfindungen, b.) gegen innere Empfindungen, 4.) durch Aushebung und Übung gewisser Sinne (Leidenhaft, Glücken zu thun, an jemand) 5.) durch Gewöhnung an die Zeichenwelt oder vorgestellte Welt, was bei Gelehrten und auch sonst noch sehr häufig der Fall zu sein pflegt. Dieses letzte Mittel beruht „auf dem gewöhnlichen Trägen Behagen des Menschen am Willkürlichen und Selbstgemachten und Festgeschützten.“ Wenn auch Novalis die „träge, plumpe, unverständliche Stimmung“ der „vernünftigen Menschen“, die „von der Vorstellungs- und Zeichenwelt nichts wissen wollen“ gänzlich vermisst (ebd.), so billigt er auch die Gelehrten-tätigkeit, insofern ihr das Bewusstsein der schöpferischen Tätigkeit fehlt, nicht. Doch tritt ihm der Gelehrtenstand in eine „höhere Region“, mit Rücksicht auf den geistigen Erregungszustand der Gedankenarbeit: „Denken gehört zu den geistigen Reizen, in der Klasse der antästhetischen Mittel“ (III 199, 201), denn „Reflexion erzeugt „Ithene“ (III 230, 404.), sie „stärkt“ (III 49, 335.)<sup>2)</sup>

Wir müssen dabei immer im Auge behalten, dass die Steigerung des Erregungsstandes des Geistes, die die „Unsterblichkeitskunst“ fordert, zusammenhängt mit dem für die Zukunft ersuchten ästhetischen Bewusstsein, wie es zum „vollkommenen Gefühl des Körpers“ und zu seinem

1.) Zugleich erinnern wir, dass schon der „tätige Gebrauch der Sinne“ beim Künstler im Zustand eines „erblichen Wahnsinns“ stattfindet, in dem der Künstler „mit der wirklichen Welt nach Außen schaltet und waltet“ (IV, 31); vgl. S. 19.

2.) Dies wird uns vollends ersichtlich werden, wenn wir in den nächsten Kapiteln sehen, wie Novalis die Denktätigkeit des Gelehrten an die des Künstlers anreicht und eine gewisse intuitive Verarbeitung der Tatsachen vom Gelehrten fordert. In noch höherem Masse muss das Denken als ästhetisches Mittel beim Philosophen erscheinen, dessen „tätiger Gebrauch des Denkgorgans“ im genialen Produzieren von Ideen besteht, wie wir noch sehen werden.







willkürlichen, magischen Handhabung notwendig ist. Dieser Zusammenhang tritt wieder deutlich zutage in dem Hinweis Novalis' auf die Krankheit. Die Krankheit ist ihm ein "Phänomen einer erhöhten Sensation" (II, 287, 336). Und da "Selbstempfinden" ein "aktives Empfinden" ist, durch das man "sein Empfindungsorgan in seine Gewalt bekommen" kann (III, 58, 293), so erblickt er sogar in der Hypochondrie, die eingebildete Krankheiten täuschlich zu empfinden glaubt, einen "Weg zur körperlichen Selbstkenntnis - Selbstbekenntung und Selbstliebung" (III, 58, 297).<sup>2)</sup> ~~und~~ er denkt an eine "absolute Hypochondrie" und erklärt: "Hypochondrie muß eine Kunst oder Erziehung werden" (III, 199, 198.) In sich selbst aber, der doch die gesteigerte Selbstempfindung des kranken Körpers aus eigener Erfahrung gut kennen mußte, glaubt er den "Pypheten der Kunst, die Krankheit zu einem höheren Zwecke zu benutzen" zu finden. (III, 30, 129.)

Hier weist Novalis<sup>2)</sup> ganz darin, seine Spekulation auch in die Praxis umzusetzen, zeigt nicht nur Schlegels Bericht, Novalis habe durch chemische Mittel diese Ekstase herbeizuführen gesucht, sondern seine Beschreibung des "Geistenschers" (wie es Novalis nennt)<sup>3)</sup>, sondern auch viele Fragmente, in denen Novalis selbst die Richtlinien seiner Lebensweise sich vorzuschreiben sucht.<sup>4)</sup> Hier führen wir nur eines an, das beleuchtet, wie Novalis die "Unsterblichkeitskunst" an sich zu üben und "die beiden Faktoren", den innern und den äußern Reiz "zu einem Zwecke harmonisch zu machen" suchte: "Benützung der seelenvollen Stunden zur Sammlung von Einsichten in die Körperwissenschaft; Benützung der gesunden Stunden zur Sammlung von Einsichten in die Seelenwelt. Oder man benütze die seelenvollen Stunden zur Bildung und Animation des Körpers und der gesunden Stunden zur Bildung und Korporation der Seele."<sup>5)</sup> Dadurch werden die seelenvollen Stunden allmählich fruchtbarer und häufiger, und umgekehrt die gesunden, körpervollen Stunden ebenfalls häufiger und fruchtbarer. (Bei körperlichen Bewegungen und Arbeiten bebaute man die Seele, und bei innern Gemütsbewegungen und Tätigkeiten den Körper.) Einfluß dieser Bemerkung auf Diätetik. Der erst gegenseitige Betrachtet operiert, bewegt, vergleicht in allen seinen Sinnen und Körnern ineinander oder subjektiv zu einem Zweck." (III 329, 922.)<sup>5)</sup>

Unsere lange Interpretation des Fragm. III 106, 480 müßten wir mit einer kurzen Zusammenfassung des gewonnenen Resultates schließen, wobei wir die Hauptlinien unserer <sup>ganz</sup> ~~unser~~ Kapitel, berücksichtigen. Der "magische Idealismus", auf den hier Novalis <sup>direkt</sup> hinweist und den er als "seinen

<sup>2)</sup> Aus Schlegelmachers Leben in Briefen II, 76; über die psychologische Bedeutung dieser "Ekstase" handeln wir später. <sup>3)</sup> vgl. i. D. II 230, 404

<sup>4)</sup> vgl. II, 222, 181 und S. 32, <sup>5)</sup> vgl. auch die Beziehung zu Fichtes "Forderung des möglich Daseins, Handelns und Betrachtens" (II, 326, 912) und dadurch zu II, 192, 52, (siehe S. 23f.) <sup>6)</sup> Hierher gehört auch III 209, 252.







magischen Idealismus" bezeichnet, hängt zusammen mit der "Vermehrung des inneren Reizes", die das gegenwärtige Hauptproblem bildet unter einer zukünftigen "Unsterblichkeit", der Harmonie wirken dem <sup>inneren</sup> steigenden und dem äusseren Reiz, zwischen der Magie und der Natur. Mit der "Vermehrung des inneren Reizes" hängt aber zusammen die als "Hauptaufgabe zur Verbesserung des Menschengeschlechtes" bezeichnete "Vermehrung und Ausbildung der Geistigkeit", (II 221, 181) die "Erweiterung der Bewusstseinssphäre über den ganzen Körper (~~den~~ <sup>den</sup>) und Steigerung der Empfänglichkeit der Organe für den Geist (wie wir teilweise schon beim Künstler stellt hat (II, 227, 204)) als notwendige Voraussetzung zu dem apuristischen "tätigen Gebrauch der Organe" (II, 192, 52), in dem "willkürlichen Gebrauch der Sinneskraft", den Novalis <sup>selbst</sup> als "Magie" bezeichnet. (III, 46, 233.)

Hier haben also als Bestandteil des "magischen Idealismus" einen zusammenhängenden Gedankenkomples erhalten, der uns unter der Bezeichnung "magische Sinnesbetätigung" zusammenfassen können, immer mit dem Vorbehalt, dass der Magie nur der zur "Erhöhung der Menschheit" notwendige Weg bedeutet, der ~~selbst~~ in einem erweiterten transzendenten Bewusstseinszustand und der damit verbundenen vollkommenen Willensfreiheit (II 192, 53) und bei entsprechender Berücksichtigung des Körpers in einer <sup>physiologischen</sup> Harmonie wirken Geist und Natur und damit zur "Unsterblichkeitskunst" führt (III, 106, 480).

Dass diese "Unsterblichkeitskunst" natürlich nicht ganz im wörtlichen Sinne, sondern als eine Art Makrobiotik, die dem Ideal der ~~absolut~~ <sup>relativ</sup> 1) leiblichen Unsterblichkeit zustrebt, in fassen ist, zeigt II 257, 257, wo die "Zukunftlehre" als die Lehre von der "Approximation" an ein Ideal ~~ver~~ <sup>ist</sup> verstanden ist. Zugleich beweist dieses Fragment, dass Novalis' "Unsterblichkeitskunst" zum Teil <sup>wohl</sup> durch <sup>den</sup> (den alchymistischen Magie vertrauten Gedanken der Erhaltung des Lebens über die natürlichen Schranken hinaus, inspiriert war, denn es erklärt: Der "Mediziner", der für die "Zukunftlehre" arbeitet, sucht "ein Lebenselixir, eine Verzögerungssensung und vollkommenes Gefühl und Handhabung des Körpers".

Natürlich entsprechen Novalis' makrobiotische Ideen denen der Alchymie und keineswegs des 1796 erschienenen "Makrobiotik" Hufelands, die gerade mit Rücksicht auf die durch Cagliostro wieder lebendig gewordenen alchymistischen Ideen eines Lebenselixirs <sup>2)</sup> gegen die Schwärmer polemisiert. Hufeland, dessen Makrobiotik auf dem diätetischen Grundsatz des für die Erhaltung der Gesundheit und des Lebens nötigen Gleichgewichtes der Restauration und Konsumption beruht, stellt vier Arten fest, nach denen man bisher das Leben zu verlängern gesucht habe:

- 1) durch Vermehrung der Lebenskraft selbst 2) durch Abhärtung 3) durch Retardation der Lebenskonsumption 4) durch Erleichterung und Vervollkommenheit der Restauration. Auf jede dieser vier Ideen, erklärt Hufeland

<sup>1)</sup> vgl. auch III 234, 417: "Mit der Sensibilität wächst der Lebensdauer"

<sup>2)</sup> vgl. Chr. Will. Hufeland: "Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern", S. 24 u. 39.







hat man eine makrobiotische Methode zu gründen gesucht, und dabei immer der drei anderen unachlässigt, statt ein entsprechendes Gleichgewicht aller zu suchen: „Auf der erste Idee: der Vermehrung der Quantität von Lebenskraft bauten vorzüglich und bauen noch immer alle die Perfektur von Goldtinkturen, astralischen Salzen, Lapis Philosophorum und Lebenselixiren. Selbst Elektricität und Trichter Magnetismus gehören zum Teil in diese Klasse. Alle Chelpten, Rosenkreuzer und Consorten, und eine Menge selbst ganz vernünftiger Leute, sind völlig davon überzeugt, daß ihre erste Natur ebensowohl die Metalle in Gold verwandeln als dem Lebensflämmchen beständig neues Öl zuzugießen vermöge..... Darauf gründet sich <sup>z.B.</sup> die Geschichte von dem berühmten Jambius, der 300 Jahre durch diese Hilfe gelebt haben soll, und der, wie einige festiglich glauben, noch jetzt lebt u.s.w..... Im Gebrauch dieser Mittel, welche alle äußerst heftig und reizend sind, vermischt natürlich das Lebensgefühl, und nun hatten wir Vermehrung des Lebensgefühls für volle Vermehrung der Lebenskraft, und begreifen nicht, daß eben der beständige Vermehrung des Lebensgefühls durch Reizung das sicherste Mittel ist, das Leben abzukürzen“ <sup>1)</sup>

Hieraus aber Hufeland, wie aus dem Gesagten von selbst sich ergibt, ein Gegner Browns war, steht Novalis auf dem dynamischen Standpunkt des Pessimismus, womit eine Annäherung an die okkultistische Auffassung der Makrobiotik gegeben war. Wie Novalis der Ideen Browns mit der zur Magie notwendigen esoterischen Steigerung verbunden und auf diese Steigerung seine „Unsterblichkeitskunst“ begründet hat, haben wir ausführlich gezeigt. Indem aber Novalis „Unsterblichkeitskunst“ auf einer Flamme zwischen innerem und äußerem Reiz beruht, erkennt sie als eine Fortbildung der Idee des Gleichgewichts zwischen Korruption und Restauration, der Hufeland zur Grundlage seiner Makrobiotik gemacht hat, wenn auch festlich auf dem Boden der brownischen Lehre und der Novalistischen Voraussetzung, daß der gegenwärtige Zustand der ganzen Menschheit <sup>asthetisch frei</sup> <sup>und daher</sup> „daß also“ zur Harmonie gerade die „Vermehrung des inneren Reizes“ notwendig sei. <sup>2)</sup>

1.) Hufeland : a.a.O. 282 f.

2.) Nicht auf Hufeland bezieht sich Novalis in dem Fragmenten II, 143, 135, wo er sein Prinzip <sup>x</sup> als „Prinzip der Mediocrität“ <sup>x</sup> geringfügig bezeichnet, dann II 173, 39, wo er nur notiert: „Kunst zu leben — gegen Makrobiotik“ und schließlich III, 314, 853.



Let me now mention a few more of the  
most interesting facts which I have  
collected in the course of my researches  
into the history of the human mind.  
The first of these is the fact that  
the human mind is not a blank  
slate, but is filled with ideas  
from the moment of birth. These  
ideas are not, however, all of the  
same kind. Some are of a  
sensible nature, and are derived  
from the senses. Others are of a  
rational nature, and are derived  
from the reason. The sensible  
ideas are of two kinds. Some  
are of a general nature, and are  
derived from the senses. Others  
are of a particular nature, and  
are derived from the senses. The  
rational ideas are of two kinds.  
Some are of a general nature, and  
are derived from the reason. Others  
are of a particular nature, and  
are derived from the reason.

I have now mentioned a few of the  
most interesting facts which I have  
collected in the course of my researches  
into the history of the human mind.  
The first of these is the fact that  
the human mind is not a blank  
slate, but is filled with ideas  
from the moment of birth. These  
ideas are not, however, all of the  
same kind. Some are of a  
sensible nature, and are derived  
from the senses. Others are of a  
rational nature, and are derived  
from the reason. The sensible  
ideas are of two kinds. Some  
are of a general nature, and are  
derived from the senses. Others  
are of a particular nature, and  
are derived from the senses. The  
rational ideas are of two kinds.  
Some are of a general nature, and  
are derived from the reason. Others  
are of a particular nature, and  
are derived from the reason.



## IV. Magische Geistestätigkeit.

### 1.) Intuition und Selbstdurchdringung des Geistes.

Das Problem des Unbewussten bildet auch in der Geisteslehre Novalis' den Mittelpunkt seiner Spekulation. Auch hier gilt der Satz: „Alles Unwillkürliche soll in ein Willkürliches verwandelt werden.“ (III, 207, 238). Das unbewusste geistige Leben soll der bewussten schöpferischen Betätigung erhöht werden. Fichte ist es, der hier durch seinen Begriff der „intellektuellen Anschauung“<sup>1)</sup> Novalis den Weg gewiesen hat.

Fichtes „intellektuelle Anschauung“, das „dem Philosophen angemutete Anschauen seines selbst im Nüchternen des Alters“<sup>2)</sup> will Novalis auf die intuitive Geistestätigkeit des Jüngers angewendet wissen, um so zu einer Durchdringung des Unbewussten durch das Bewusstsein, zu einer „Selbstdurchdringung des Geistes“, wie er sagt, zu gelangen. Die Grundlinien dieser Auffassung sind folgende: einerseits soll der Mensch den intuitiven Zustand, der meist nur beim Jüngling anzutreffen ist, in sich zu verankern suchen, andererseits soll eine Reinigung von intuitivem, dynamischem Denken mit bewusster Verstandestätigkeit, eine Erhebung des Unbewussten zum Bewusstsein erzielt werden.

Zu diesem Zwecke ist der Künstler, der als solcher die Fähigkeit besitzt, durch Selbstbespiegelung seines eigenen Gemütes Unbewusstes zum Bewusstsein zu erheben. Mit Rücksicht auf dieses Vermögen – das ja eine Anwendung der Fichteschen „intellektuellen Anschauung“ auf die intuitive Tätigkeit des genialen Künstlers ist – bildet der Künstler den idealen Reinigungspunkt zweier entgegengesetzten philosophischen Denkarten, der mechanischen, diskursiven logischen Denken und der dynamischen, intuitiven Schwärmer. Auf die Weise erfüllt der Künstler eine philosophische Aufgabe, ~~und gerade~~ seine Fähigkeit, das unbewusste Seelenleben zum erkennbaren Objekt, sich selbst zum erkennenden Subjekt zu machen, bildet für Novalis das philosophische Problem *κατ' ἐξ οὗ*; die „intellektuelle Anschauung“ ist Novalis „der Schlüssel des Lebens.“ (III, 182, 91.)

Betrachten wir zunächst die intuitive Geistestätigkeit: „Das willkürliche Ururteil ist, daß dem Menschen das Vermögen anvertraut zu sein, mit Bewusstsein jenseits der Sinne zu sein, verneigt sei. Der Mensch vermag in jedem Augenblicke ein überauswillkürliches Wesen zu sein. Ohne dies wäre er nicht Weltbürger, er wäre ein Tier. Freilich ist die Besonnenheit, Sichselbstfindung, in diesem Zustand sehr schwer,

<sup>2)</sup> Fichtes Werke, I, 163,

<sup>1)</sup> Außer in dem schon im früheren Kapitel von uns behandelten Fragm. II, 192, 53 und den hier oben zitierten Fragmenten, finden sich direkte Hinweise auf die „intellektuelle Anschauung“ Fichtes in den Studienheften (III, 122 f.) und im „Lehrbuch in Paris“: IV, 33, wo Novalis trennend die Fichteschen Gedankenentwicklung folgt.



2) vgl. Lehrsing in Laiz : IV, 33 : " Der denkende Mensch kehrt zur ursprünglichen Funktion seines Geistes, zur schaffenden Betrachtung, zu jenem Punkte zurück, wo Hervordringen und Winnen in der wunderbarsten Wechselwirkung standen, zu jenem schöpferischen Moment des eigentümlichen Genusses, des inneren Selbstempfangnisses. "



da er so unaufhörlich, so notwendig mit dem Rhythmus unserer irdigen Zustände verbunden ist. Je mehr wir uns aber dieses Zustandes bewußt zu sein vermögen, desto lebendiger, mächtiger, zwingender ist die Überzeugung, die daraus entsteht, der Glaube an echte Offenbarungen des Geistes. Es ist kein Sehen, Hören, Fühlen; es ist aus allen dreien zusammengesetzt, mehr als alles dreies: eine Empfindung unmittelbarer Gewisheit, eine Ansicht meines wahrhaftesten, eigensten Lebens. Die Gedanken verwandeln sich in Gesetze, die <sup>in</sup> Hirnnebel <sup>in</sup> Erfüllung. Für den Schwachen ist das Faktum dieses Moments ein Glaubensartikel." (II, 115, 22).

Novalis beschreibt hier den genialen Inspirationszustand und legt dabei Nachdruck auf die prometheische Steigerung des Selbstbewusstseins, die mit diesem Zustande verbunden ist, wenn man sich selbst dabei zu fassen sucht und das Bewusstsein nicht im Objekte der Inspiration aufgeht. Gerade dieses dem Genie eigene, ~~psychodynamische~~ Ich-Selbst-Erleben, das „Ich-Ereignis“, wie es Heiminger genannt hat,<sup>1)</sup> führt Novalis einmal dazu die „Ekstase“ als „immer Lichtphänomen“ der „intellektuellen Ausräumung“ gleichzusetzen (II 186, 119), insofern diese den Akt des Selbstbewusstseins ausmacht.<sup>2)</sup> Das Ich-Ereignis, das nach Novalis beim Anblick mancher merkwürdigen Gestalten und Gesichter, bei gewissen Stimmungen, in gewissen Jahres- und Tageszeiten auftritt,<sup>3)</sup> „ist mit dem Gefühl einer unerköpflichsten Kraft verbunden, und darum so absolut behend. Indem wir uns selbst betrachten, beleben wir uns selbst. - Ohne diese sichtbare und fühlbare Unsterblichkeit würden wir nicht wahrhaft denken können. - Diese wahrnehmbare Unzulänglichkeit des irdischen Körpergebildes zum Ausdruck und Organ des inwohnenden Geistes, ist der unbestimmte, treibende Gedanke, der die Basis aller echten Gedanken wird, der Anlaß zur Evolution der Intelligenz, derjenige, was uns zur Annahme einer intelligiblen Welt und einer unendlichen Reihe von Ausdrücken und Organen jedes Geistes, deren Exponent oder Wurzel seine Individualität ist, nötigt.“ (II, 138, 112)

<sup>1)</sup> In diesem Sinne führt Otto Heiminger das von uns zitierte Fragment als Beispiel der „intellektuellen Ausräumung“ oder des „Ich-Ereignisses“ in seinem Werk „Genie und Charakter“ (S. 214f.) an. Auch Havestück bringt das Fragment mit der intellektuellen Ausräumung, wenn auch etwas unklar, in Zusammenhang. (S. 45.) Übrigens zeigt das Fragm. zum Teil fast wörtliche Übereinstimmung mit Stallings Beschreibung der intellektuellen Ausräumung in den „Philosoph. Vorlesn über Dogmatismus und Heiligtum“ (1795) vgl. Werke, I, 1. S. 318. <sup>2)</sup> siehe links! <sup>3)</sup> vgl. den Schluß des oben zitierten Fragmentes (II 115, 22), den wir wegen seiner Unständigkeit hier nicht mehr anführen, der aber ein interessantes Licht auf Novalis' sei es künstlerische oder pathologische Erregbarkeit, seine ekstatische Fähigkeit wirft, die uns ja auch das Journal und die biographischen Quellen überliefert. (vgl. S. 102 ff.)



111

It is a well-known fact that the human mind is not a blank slate, but is filled with a vast amount of information from birth. This information is not only from the senses, but also from the imagination and the emotions. The human mind is a complex and mysterious organ, and it is one of the greatest wonders of the universe. It is the source of all our thoughts, feelings, and actions. It is the power that makes us human, and it is the power that makes us great. We must study the human mind, and we must understand it, if we are to truly know ourselves and the world around us. The human mind is a treasure trove of knowledge and wisdom, and it is a treasure that we must all strive to unlock. It is a treasure that is within us all, and it is a treasure that we must all cherish and protect. The human mind is the most precious of all treasures, and it is the most precious of all gifts. It is a gift that we must all strive to use wisely, and it is a gift that we must all strive to share with others. The human mind is the power that makes us human, and it is the power that makes us great. We must study the human mind, and we must understand it, if we are to truly know ourselves and the world around us. The human mind is a treasure trove of knowledge and wisdom, and it is a treasure that we must all strive to unlock. It is a treasure that is within us all, and it is a treasure that we must all cherish and protect. The human mind is the most precious of all treasures, and it is the most precious of all gifts. It is a gift that we must all strive to use wisely, and it is a gift that we must all strive to share with others.

The human mind is a complex and mysterious organ, and it is one of the greatest wonders of the universe. It is the source of all our thoughts, feelings, and actions. It is the power that makes us human, and it is the power that makes us great. We must study the human mind, and we must understand it, if we are to truly know ourselves and the world around us. The human mind is a treasure trove of knowledge and wisdom, and it is a treasure that we must all strive to unlock. It is a treasure that is within us all, and it is a treasure that we must all cherish and protect. The human mind is the most precious of all treasures, and it is the most precious of all gifts. It is a gift that we must all strive to use wisely, and it is a gift that we must all strive to share with others. The human mind is the power that makes us human, and it is the power that makes us great. We must study the human mind, and we must understand it, if we are to truly know ourselves and the world around us. The human mind is a treasure trove of knowledge and wisdom, and it is a treasure that we must all strive to unlock. It is a treasure that is within us all, and it is a treasure that we must all cherish and protect. The human mind is the most precious of all treasures, and it is the most precious of all gifts. It is a gift that we must all strive to use wisely, and it is a gift that we must all strive to share with others.



Wenn hier das ekstatische Selbst-Leben Novalis in einer Gegenüberstellung des irdischen Körpers und des „inwohnenden“ Geistes, der empirischen Welt und einer „intelligiblen Welt“ und metaphysischen „Individualität“ führt, so zeigt sich der okkultistische Einfluß, der noch klar hervortritt, wenn Novalis den „État de maison“ der Vernunft für „ekstatisch“ erklärt und aus diesem Zustand „außer der gemeinen Individualität“ unsere „Verknüpfung (Zusammenhangsmöglichkeit) mit einer anderen Welt“ folgert (II 278, 316), was auch Fagn. II 289, 342 anzudeuten scheint, das die „Geister“ aus dem „Haus der Vernunft“ deduzieren möchte.<sup>1)</sup> Der ekstatische, gesteigerte Bewusstseinszustand wird also von Novalis als eine Äußerung der metaphysischen Individualität, des „transzendenten Subjektes“ im okkultistischen Sinne empfunden und ausgelegt.

Durch dieses starke Betonen des Dynamischen des geistigen <sup>und Produzirens</sup> Lebens entfernt sich Novalis von der nüchternen, logischen Denkart Fichtes: „Die Hypothese versteht Fichte nicht, und darum fehlt ihm die andere Hälfte des schaffenden Geistes. — Ohne Ekstase — fesselndes, alles erschöpfendes Bewusstsein — ist es mit der ganzen Philosophie nicht weit her. (Spitzes Werk)“ (III 218, 322).<sup>2)</sup> „Genialische Impulse“, „glückliche Einfälle“ sind im Allgemeinen nicht Fichtes Sache. (vgl. III 219, 328). So stellt Novalis Fichtes Wissenschaftslehre seine eigene auf intuitiven Produktion beruhende „höhere Wissenschaftslehre“ entgegen: „Es gibt gewisse Richtungen in uns, die einem ganz andern Charakter als die übrigen zu haben scheinen, denn sie sind vom Gefühl der Naturmüdigkeit begleitet, und doch ist schlechterdings kein äußerer Grund zu ihnen vorhanden. Es dünkt dem Menschen, als sei er in einem Gespräch begriffen, und irgend ein unbekanntes, geistiges Wesen veranlasse ihn auf eine wunderbare Weise zur Entwicklung der evidentesten Gedanken. Dieses Wesen muß ein höheres Wesen sein, weil es sich mit ihm auf eine Art in Beziehung setzt, die keinem an Erscheinungen gebundenen Wesen möglich ist. Es muß ein homogenes Wesen sein, weil es ihn wie ein geistiges Wesen behandelt und ihn nur zur seltensten Selbsttätigkeit auffordert. Dieses Ich höheren Art verhält sich zum Menschen, wie der Mensch zur Natur, oder

<sup>1)</sup> vgl. II, 120, 145 u. II 187, 47, sowie S. 9.

<sup>2)</sup> Andererseits muß hervorgehoben werden, daß es je nach den Mythen eine verschiedene Art der Ekstase gibt, von einem vollständigen konvulsivischen Versinken im Unbewußten bis zu einem staunenden und bewußten Leben, zu „jener sublimierten verfeinerten Art des Lebens, welche die begleitende Bewusstheit nicht aufhebt und das ganze Geschehen ins Geistige hinüberzieht“ (Wilhelm v. Schlegel: Deutsche Mythen, S. 20 f.). Novalis hat z. B. die von ihm ersuchte und über die intellektuelle Ausdrucksform gestellte absolute Ekstase, das verzückte Aufgehen im „Nicht-Sein“ im „Einen“, dem über alle Bewusstheit Erhabenem, nur vier mal in seinem Leben erreicht. An eine solche Ekstase ist bei Novalis, der „mit







des Geistes zum Kinde. Der Mensch sehnt sich ihm gleich zu werden, wie er das Nicht-Ich sich gleich zu machen sucht. — Jantzen lässt sich dieses Faktum nicht, jeder muss es selbst erfahren. Es ist ein Faktum höheren Ranges, das nur der höhere Mensch antreffen wird. Die Menschen sollen aber streben, es in sich zu veranlassen. Die Wissenschaft die hierdurch entsteht, ist die höhere Wissenschaftskunde. Der praktische Teil enthält die Selbstbeziehung des Ich, um jener Mitteilung fähig zu werden, der theoretische Teil die Merkmale der echten Mitteilung." (II 184, 36.)<sup>1)</sup>

Die Intuition bildet aber nur eine Seite des Geistes, des „höheren Menschen“, als zweite ergänzende Seite tritt die bewusste Geistestätigkeit hinzu: „Träumen und Nicht-Träumen zugleich — synthetisiert, ist die Operation des Geistes — wodurch beides sich gegenseitig verdrängt.“ (III 246, 479) Das Ideal eines Geistes entsteht durch Erhebung der unbewussten, instinktiven Tätigkeit zum Bewusstsein. Dabei schwebt Novalis eine besondere Art des Geistes, nämlich der Künstler vor. Das „unwillkürliche“ künstlerische Produzieren möchte er dem bewussten Willen darstellbar machen. Diesem Zwecke dient in letzter Hinsicht die von ihm geforderte „Selbstdurchdringung des Geistes.“<sup>2)</sup> „Die höchste Aufgabe der Bildung“ erklärt er, „ist, sich seines transzendenten Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ichs zugleich zu sein“ (II 117, 26.)

Bewusstsein jenseits der Sinne „sein will“ (II, 115, 22) und in der „Existenz“ nur ein gesteigertes „Bewusstsein“ sucht (II, 186, 120; III, 218, 322), nicht zu denken. Die ganze auf <sup>geistigen</sup> Selbst- und Weltgenuss gerichtete, vom Grund aus ästhetisch orientierte Weltanschauung Novalis' hat gerade in der an Fichtes „intellektuelle Anschauung“ anknüpfenden bewussten Selbstbespiegelung des eigenen Geistes ihren Mittelpunkt und kann das Bewusstsein nicht entbehren: „Inwiefern erreichen wir das Ideal nie?“ fragt Novalis, und antwortet: „Inwiefern es sich selbst vernichten würde.... In Adel des Ich besteht in freier Erhebung über sich selbst; folglich kann das Ich in gewisser Rücksicht nie absolut erhoben sein, denn sonst würde seine Wirklichkeit, sein Genuss.... hung, das Ich selbst würde aufhören.“ (III, 112, 305.)

<sup>1)</sup> Indem Novalis von hier aus die intuitive Tätigkeit, die ohne unser Bewusstsein Leben in uns bestimmte Gedanken entwickelt, welche vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet sind, mit Fichtes Vorstellung der der Geistestätigkeit des empirischen Ich zugrunde liegenden produktiven Einbildungskraft des absoluten Ich in Beziehung setzt, gelangt er in manchen Fragmenten dazu, das Verhältnis zwischen dem normalen Bewusstsein und dem intuitiven, dessen Produkte dem ersten als fremd und notwendig vorkommen, gleichsam als Ausstrahlungen eines „höheren Ich“ auf Fichtes Verhältnis zwischen dem empirischen und absoluten Ich zu übertragen: „Unser Denken ist schließlich nur eine Galvanisation, eine Berührung des irdischen Geistes, der geistigen Atmosphäre — (siehe nächste Seite!).“  
<sup>2)</sup> Wir werden darauf in der Darstellung von Novalis' Poetik noch zurückkommen.







Hierzu fordert Novalis die „Bildung der Sprache des Bewusstseins“, die „Festigkeit, sich mit sich selbst zu besprechen“ (II 237, 226). „Nur der Mensch erst ein wahrhaft innerliches Ich hat, so entsteht ein höchst geistigen und sinnlichen Umgang.... Genie ist vielleicht nichts als das Resultat eines solchen inneren Plurals. Die Geheimnisse dieses Umgangs sind noch sehr unbedeutend“ (II, 197, 64). In diesem Sinne ist „Genie“ für Novalis „ein Verhältnis zwischen Seele und Geist“ (II 197, 67). Je mehr aber das unbewusste seelische Leben zum Gegenstand des geistigen Bewusstseins wird, desto mehr kann das Bewusstsein in den Bereich des unbewussten, instinktiven Produzierens hineingetragen und so dieses der freien bewußt-werkmässigen Tätigkeit des Menschen, der „Kunst“ erobert werden: „Instinkt ist Kunst ohne Absicht – Kunst ohne zu wissen, wie und was man macht. Der Instinkt läßt sich in Kunst verwandeln, durch Beobachtung der Kunsthandlung. Was man also macht, das läßt sich am Ende kunstmäßig zu machen erlernen“ (III 230, 404).<sup>1)</sup> Dieses Ideal kann nur erreicht werden, wenn der Mensch das geheimnisvolle Dunkel des Gemütes mit seinem Bewusstsein durchleuchtet und so das Verborgene dem bewußten Willen zugänglich macht. Dynamische und bewußte Geistesleistung sollen vereinigt werden. Der Weg dazu bildet die Selbstbespiegelung während der Intuition, wobei das Unbewusste zum Gehalt des Bewusstseins wird.

durch einen himmlischen ausserirdischen Geist. Alles Denken u. zw. ist also an sich schon eine Synthesis im höheren Sinn.“ (II 214, 155). Für diese „geistige Physik“ dient Novalis zur Einleitung seines Gedankens (dass es sich nur um eine solche handelt, zeigt II, 57, 252) der Galvanismus, wozu ihn wohl die galvanischen Theorien seines Freundes J. W. Ritter angeregt haben. (vgl. S. 108). Mit Bezug darauf, dass nach Fichte das absolute Ich der Welt aus sich durch produktive Einbildungskraft <sup>schafft</sup> ~~besteht~~, während das individuelle Ich die Welt ausser sich empfindet und durch sie bestimmt wird, seine Tätigkeit aber doch einen „Abgang“ der Tätigkeit des absoluten Ich, der Novalis als „reine, naturimliche Welt“: Gott nennt (II, 183, 35), bildet, erklärt er: „Die Welt ist auf jedem Fall Resultat einer Hebelwirkung zwischen mir und der Gottheit. Alles, was ist und entsteht, entsteht aus einer Geistesbewegung. (Die äussere Colligation ist nur in Umarmung immer Selbstheterogenisierung – und Benüchtern“ (III 57, 245) (vgl. in dem letzteren Gedanken auch II, 54, 170). „Alles was wir erfahren, ist eine Mitteilung: so ist die Welt in der Tat eine Mitteilung, Offenbarung des Geistes.“ (II, 198, 71.) vgl. auch II, 371, 1100. <sup>1)</sup> vgl. III, 52, 255. Kann man Genie sein und werden wollen? .... Es hat in Beziehung auf das Genie bisher beinahe das Prädestinationsystem geherrscht.“ vgl. auch die geistvollen Auseinandersetzungen von Max-Joachim über den Geniebegriff der älteren Romantiker (S. 163 ff.), sowie Piranda Koch, I, S. 100.



Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is written in a cursive script and is mostly illegible due to fading and the angle of the page. It appears to be a letter or a journal entry, with several paragraphs of text. The handwriting is consistent throughout, suggesting it was written by a single person. The paper is aged and shows some staining and wear along the edges.



Gerade hier liegt der Reinigungspunkt unserer Denkart, einer bloß bewussten, logischen, mechanischen und einer bloß unbewussten, intuitiven, dynamischen. War unser Denken „bisher entweder bloß mechanisch, duktiv, atomistisch oder bloß intuitiv, dynamisch“, so fragt Novalis, ob nicht vielleicht jetzt „die Zeit der Reinigung“ gekommen ist? (III, 171, 27.) Dies wendet er im Fragm. II, 172, f auf die Philosophie an: die Logik „enthält bloß die Verhältnisse der Begriffe untereinander, die Mechanik des Denkens .... sie beschäftigt sich bloß mit dem toten Körper der Denkweise.“ Die Metaphysik ist „die reine Dynamik des Denkens. Sie handelt von den ursprünglichen Denkhäften. Sie beschäftigt sich mit der bloßen Seele der Denkweise.“ Beide Wissenschaften sind unvollendet geblieben, da jede für sich ihr Wesen getroffen hat. Alle Versuche einer Reinigung sind gescheitert, da immer eine von beiden darunter gelitten hat .... „Jetzt behaupten einige, es habe sich irgendwo eine wahre Durchdringung ereignet, es sei ein Keim der Reinigung entstanden, der allmählich wachsen und alles in Lerne, unterthamer Gestalt assimilieren würde.“ Diese Durchdringung herbeizuführen ist aber nach Novalis der Künstler, das Genie berufen. Von diesem Standpunkte aus versucht Novalis eine geschichtsphilosophische Konstruktion im Fragm. II, 173, 8: „Der rohe, duktive Denker ist der Scholastiker. Der echte Scholastiker ist ein mystischer Subtilist. Aus logischen Atomen baut er sein Weltall – er vernichtet alle lebendige Natur, um ein Gedankenkunststück an ihre Stelle zu setzen. Sein Ziel ist ein unendliches Automat. Ihm entgegengesetzt ist der rohe, intuitive Dichter. Er ist ein mystischer Mahler. Er haßt Regel und feste Gestalt. Ein wilder, gewaltstätiger Leben herrscht in der Natur – alles ist belebt. Kein Fest – Willkür und Wunder überall. Er ist bloß dynamisch. – So regt sich der philosophische Geist zuerst in völlig getrennten Massen. Auf der zweiten Stufe der Kultur fangen sich an diese Massen zu berühren: Aus den Berührungen der „Scholastiker“ einerseits und der „Alchimisten“, der „Schwärmer“ andererseits entstehen nun die „Eklektiker“. Während der Scholastiker und der Alchimisten „vom Absoluten ausgehen, unendlich sind“, dabei aber auch „einförmig“, sind die Eklektiker, die „Boniisten“ zwar „beschränkt“, aber „mannigfaltig“: „jene haben das Genie, diese das Talent, jene die Ideen, diese die Handgriffe“ .... „Die dritte Stufe erstrebt der Künstler, der Werkzeug und Genie vereint. Er findet, daß jene ursprüngliche Trennung der absoluten philosophischen Tätigkeiten eine tiefen liegende Trennung seines eigenen Wesens sei, deren Beseitigung auf der Möglichkeit ihrer Vermittelung, ihrer Verbindung beruht. Er findet, daß, so heterogen auch







diese Tätigkeiten sind, sich doch ein Vermögen in ihm vorfinde, von einem zur andern überzugehen, nach Gefallen seine Polarität zu verändern. Er entdeckt also in ihnen notwendige Glieder seines Geistes; er merkt, daß beide in einem gemeinsamen Prinzip vereinigt sein müssen. Er schließt daraus, daß der Eklektizismus nichts, als das Resultat des unvollständigen, mangelhaften Gebrauchs dieses Vermögens sei. Es wird ihm mehr als wahrscheinlich, daß der Grund dieser Unvollständigkeit die Schwäche der produktiven Imagination sei, die es nicht vermöge, sich im Moment des Übergehens von einem Gliede zum andern schwebend zu erhalten und anzuschauen. Die vollständige Darstellung der durch diese Handlung zum Bewusstsein erhobenen echt geistigen Lebens ist die Metempsychose κατ' ἐξοχήν. Hier entsteht jene lebendige Reflexion, die sich bei vielfältiger Pflege nachher zu einem unendlich gestalteten geistigen Universum von selbst ausdehnt - der Kern und der Keim einer alles befassenden Organisation. Es ist der Anfang einer wahrhaften Selbstdurchdringung des Geistes, die nur endet. " 1.)

So wird das philosophische Prinzip der Selbstanknappung im Vollzucken des Aktes, das auf Fichtes "intellektuelle Anschauung" zurückgeht, bei Novalis zu einem künstlerischen Vermögen und der Künstler zum idealen Vereinigungs- und Endglied der bisherigen philosophischen Denkart, zum Behrbrucher einer neuen Epoche, in der der menschliche Geist sich selbst durchdringt. Wenn der Scholastiker die Welt in Gedanken verwandelt und der Alchimist sie <sup>na</sup> dymantisch erfaßt, so entdeckt der Künstler beide Tätigkeiten, die bewusste und die intuitive als notwendige Glieder seines Geistes und sucht sie in einem gemeinsamen Prinzip zu

1) (vgl. II, 134, 94: "Beinahe alles Genie war bisher einseitig, Resultat einer krankhaften Konstitution. Die eine Klamme hatte zuviel äußern, die andere zu viel innern Sinn. Selten gelang der Natur ein Gleichgewicht zwischen beiden, eine vollendete genialische Konstitution. Durch Zufälle entstand oft eine vollkommene Proportion, aber nur konnte diese von Dauer sein, weil sie nicht durch den Geist aufgefaßt und fixiert ward: es blieb bei glücklichen Augenblicken. Das erste Genie, das sich selbst durchdrang, fand hier den typischen Keim eines unermesslichen Welt; es machte eine Entdeckung, die die merkwürdigste in der Weltgeschichte sein mußte, denn es beginnt damit eine ganz neue Epoche der Menschheit, und auf dieser Stufe wird erst wahre Geschichte aller Art möglich: denn der Weg, der bisher zurückgelegt wurde, macht nun ein eignes, durchaus erklärbares Ganzes aus. Jene Stelle außer der Welt ist gegeben, und Archimedes kann nun sein Versprechen erfüllen."







vereinigen, indem er in einer Art Schmerz Zustand der intuitiven Tätigkeit zum Bewusstsein erhebt.

Intuition einerseits und Bewusstsein, als die Fähigkeit, sich selbst gegenständlich zu werden, das Produkt der eigenen Tätigkeit sich selbst fremd und so zum erkennbaren Objekt zu machen, andererseits, bilden aber zusammen das Ideal des „Zaubers“: „Der größte Zauber würde der sein, der sich zugleich so begreifen könnte, daß ihm seine Zauberein wie fremde, selbstmüßige Einwirkungen vorkämen. Könnte das nicht mit uns der Fall sein? (II, 202, 58). Hierher gehört offenbar die erste der beiden im Fragm. II, 199, 73 beschriebenen Operationen des „magischen Idealisten“, nämlich die Fähigkeit, „die Gedanken mittelbar veränderbar zu machen“, sie in „äußeren Dingen“, in „selbständigen, sich von euch absondernden und nun euch fremd, d. h. äußerlich vornehmenden Selen“ zu machen. Hier werden das ganze Fragment citiert, wenn wir in der zweiten Operation des „magischen Idealisten“ gelangen werden. Vorläufig ist durch die beiden letzten Fragmente der Zusammenhang unseres Kapitels mit dem „mag. Idealismus“ nachgewiesen.

Hier eng aber mit der „Erhebung des echt geistigen Lebens vom Bewusstsein“, der „Selbstdurchdringung des Geistes“ die uns schon bekannte Forderung Novalis, „alles Unwillkürliche in ein Willkürliches zu verwandeln“ (II, 207, 238) in Beziehung steht, zeigt I, 210, 132: „Der Geist soll sich selbst fremd und reizend sein oder absichtlich machen können. Jetzt ist der Geist aus Instinkt Geist – ein Naturgeist; er soll ein Vernunftgeist werden, aus Besonnenheit und Kunst Geist sein. – Natur soll Kunst und Kunst weite Natur werden.“ – Hier werden dessen Gedanken als eine der Fundideen von Novalis Kunstauffassung noch kennen lernen. –

Der Vollständigkeit wegen möchten wir noch zum Schluß eine Novalis eigenartige Art von Ekstase erwähnen, die er im „Lehrling in Saïs“ beschreibt. Es handelt sich hier um eine besondere ekstatische Wahrnehmungsart der Außenwelt, eine Art Trancezustand,<sup>1)</sup> der nach Novalis durch eine autohypnotische Konzentrierung des Geistes und des Willens willkürlich hervorgerufen werden kann: „Auf alles, was du Mensch wahrnimmt, muß er seine ungeteilte Aufmerksamkeit oder sein Ich richten .... und wenn er dieses getan hat, so entstehen bald Gedanken, oder eine neue Art von Wahrnehmungen, die nichts als erste Bewegungen eines färbenden oder klappernden Stiftes, oder wunderliche Zusammensetzungen und Figuren einer

<sup>1)</sup> vgl. Spenke, 200.







elastischen Fließigkeit in sein scheinen, auf eine wunderbare Weise in ihm. Sie verstreuen sich von dem Punkte, wo er den Eindruck feststach, nach allen Seiten mit lebendiger Beweglichkeit, und nehmen sein Ich mit fort. Er kann dieses Spiel oft gleich wieder vernichten, indem er seine Aufmerksamkeit wieder Teilt oder nach Willkür herumzuschweifen läßt, denn sie scheinen nichts als Strahlen und Wirkungen, die jenes Ich nach allen Seiten in ein jenseits elastischen Medium erregt, oder seine <sup>Be-</sup>ziehungen in demselben, oder überhaupt ein seltsames Spiel der Wellen dieses Meeres mit der starrten Aufmerksamkeit in sein. Höchst merkwürdig ist es, daß der Mensch erst in diesem Spiele seine Eigentümlichkeit, seiner spezifische Freiheit recht gewahr wird, und daß es ihm vorkommt, als erwache er aus einem tiefen Schlafe, als sei es nun erst in der Welt zu Hause, und verbreite jetzt erst das Licht des Tages sich über seine innere Welt. "Er glaubt es am höchsten gebracht zu haben, wenn er, ohne jenes Spiel zu stören, zugleich die gewöhnlichen Geschäfte der Sinne vornehmen, und empfinden und denken zugleich kann." <sup>1)</sup> Dadurch gewinnen beide Wahrnehmungen, die Außenwelt wird durchsichtig, und die Innenwelt mannichfaltig und bedeutungsvoll, und so befindet sich der Mensch in einem innig lebendigen Zustande zwischen zwei Welten in der vollkommensten Freiheit und dem freudigsten Machtgefühl. "(IV, 26 f.) <sup>2)</sup> -

---

<sup>1)</sup> Also auch hier die Betonung des Bewusstseins! <sup>2)</sup> Der hier beschriebene Trancezustand steht jedenfalls mit Charcot's nervöser und hysterischer Konstitution in Zusammenhang und scheint auf eine medienistische Veranlagung hinzuweisen. - Spence verbindet mit der Beschreibung des Trancezustandes im geschichtl., wenn auch keineswegs unbedingt überzeugender und erschöpfender Weise das von „antithetisch-synthetischer“ - „mittelbar-unmittelbarer“ Erkenntnis handelnde Fragment II 189, 48 (vgl. auch dazu III, 253, 102f.), indem er dieses (uns rätselfhaft gebliebene) Fragment im Sinne eines stationären „Schwebzustandes“ interpretiert, in dem wir uns selbst als Glied des ganzen Universums erleben und dabei doch das Bewußtsein unserer Besonderheit wahren. (vgl. Spence S. 191 ff.)







## 2) Geniales Produzieren von Ideen.

Novalis stellt Fichtes Art zu philosophieren seine eigene auf genialer Inspiration beruhende „höhere Wissenschaftslehre“ entgegen: „Philosophieren“ ist ihm „eine eigentümliche Selbstoffenbarung, Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich.... Der Entschluß zu philosophieren ist eine Aufforderung an das wirkliche Ich, daß es sich bestimmen, erwachen und Geist sein wolle“ (II, 185, 36). Wenn Fichte „kritisch“ vom Menschen ausgeht, so geht Novalis „noch kritischer“ vom „idealischen Menschen d.h. dem Genius“ aus (II 254, 267.).

Geniales Philosophieren besteht in intuitiver Produktion von neuen Ideen. Der geniale Mensch, ist der Mensch, der zu den meisten Dingen im intimsten Rapport steht, dem daher das Meiste auffällt und der dadurch neue, bisher unbemerkte Beziehungen und Zusammenhänge zwischen den einzelnen Tatsachen schafft und der Menschheit zum Bewusstsein bringt. Dadurch, daß dem Genie eine viel größere Menge von Beziehungen gegenwärtig ist, dadurch, daß es dem Umfang und Reichthum seines Innern nach gleichsam mehrere Menschen umfaßt, vermag es durch intuitive Kombination und Synthese in einer neuen Idee, der genial erkannten Wahrheit vorzudringen:<sup>1)</sup>

„Jede Person, die aus Personen besteht, ist eine Person in der zweiten Potenz – oder ein Genius“ (II, 314, 438) – „Um seine Individualität auszubilden, muß der Mensch immer mehrere Individualitäten annehmen und sich in assimilieren wissen – dazu wird er zum substantiellen Individuum (Genius)“ (III, 94, 438) – „Der vollendete Mensch muß gleichsam ungleich

<sup>1)</sup> vgl. III, 59, 299: „Die Anstrengung überhaupt bringt nur, als indirecte, vorbereitender Act, eine Operation zustande. In der rechten Stimmung, die dadurch entstehen kann, gelingt alles von selbst. Der Mangel an mehreren ungleich gegenwärtigen Ideen u.w. rührt von Schwäche her. In der vollkommensten Stimmung sind alle Ideen gleich gegenwärtig; in dieser ist auch keine Passion, keine Affekt möglich; in ihr ist man wahrhaft im Rhythmus und der Welt in unseren Fäden. Die Selbstbeobachtung geht in ihr von selbst von selbst. Kurz, alles scheint von selbst zu geschehen, wenn das rechte Medium vorhanden ist.... Alle Konstruktion ist also indirect. (On ne fait pas, mais on fait, qu'il se puisse faire.) In einer gewissen Höhe der Sensation ist man von selbst, ohne Zutun.... genialisch.“

Diese Auffassung des Genies mußte Novalis schon durch Herderscheis geläufig sein. Nach Herderscheis werden im Enthusiasmus mehrere Ideen einander dergestalt nahe gebracht, daß sie auf Augenblicke zugleich im Gehör des Denkenden vorhanden sind. Das Vermögen, „diese Ideen so gut und so oft als möglich zusammenzubringen“ ist, was dem Genie „die großen Wahrheiten gleichsam anzuschauen



1) Die Bezeichnung „synthetisch“ gebraucht hier Novalis in dem durch Kant üblich gewordenen Sinn. „Synthetische Urteile“ sind nach Kant „Erweiterungsurteile“ d. h. Urteile, deren Prädikat nicht im Subjektbegriff liegt, sondern in demselben hinzutritt. Gegenseitig sind „analytische Urteile“ „Erläuterungsurteile“ d. h. Urteile, deren Prädikat sich aus dem Subjektbegriff durch bloße Zergliederung desselben entnehmen läßt oder auch mit demselben identisch ist. (vgl. Überweg-Henke, *II*, 299 f.) Wenn also Novalis „synthetische Urteile“ „genialisch“ nennt und umgekehrt, so handelt es sich ihm um die neue Bezeichnung, die neue Wahrheit, die das Genie im „Einfall“ entgegen fördert. — Wenn aber Novalis einmal Kants Frage: Sind synthetische Urteile a priori möglich? durch die Frage „Ist Genie möglich?“ „spezifisch“ ausdrücken zu können vermeint, (*III*, 335, 926), so ist dies ein ganz unkritischer Gebrauch des kantischen Terminus „a priori“. Kant unterscheidet nach dem Ursprung der Erkenntnis Urteile a priori, von der Erfahrung unabhängige Urteile, und Urteile a posteriori, Erfahrungsurteile. Während alle analytischen Urteile a priori sind, zerfallen die synthetischen Urteile in 1.) synthet. Urteile a priori, in denen die Synthese ohne alle Erfahrung vollzogen wird (mathematische Urteile und die allgemeinsten Sätze der Naturwissenschaft), und 2.) in synthet. Urteile a posteriori, in denen die Synthese auf Grund der Erfahrung vollzogen wird. Novalis „genialische Urteile“ gehören natürlich in die letztere Klasse, wenn er aber Novalis dennoch mit Kants synthetischen Urteilen a priori in Parallele setzt, so kommt das daher, daß er in diesem Fragment der kantischen transzendental-logischen Bedeutung von „a priori“ die psychologische Bedeutung des „a priori“ unterschreibt, in der er selbst meistens das Wort gebraucht.



an mehreren Orten und in mehreren Menschen leben - ihm müssen beständig ein  
weiter Kreis und mannichfache Begebenheiten gegenwärtig sein." (II, 253, 262) - "Eine  
echt synthetische Person ist eine Person, der mehrere Personen zugleich ist, ein Genies. Jede  
Person ist der Keim zu einem unendlichen Genies." (II, 199, 72)

Die geniale Erkenntnis selbst betreffend, erklärt Novalis: "Synthetische Operationen sind Sprünge  
(Einfälle...)" und nennt das "Genie" den "regelmäßigen Springer per excellence" (III, 357, 1100)

"Synthetische Urteile sind genialische, nicht antinomisch einseitige Urteile" (II, 307, 840) "Der Ein-  
fall ist ein synthetischer Gedanke. Was zugleich Gedanke und Betrachtung ist, ist ein kri-  
stischer, im engeren Sinn, genialischer Keim" (II, 254, 267.) <sup>1.)</sup>

Ideen fordert Novalis eine "genialische Empirie" (II, 219, 228) und führt von diesem Stand-  
punkt aus eine Einteilung der verschiedenen Arten des Denkens durch im Fragm. II, 254, 267f:

- 1.) thetischer Denker = Notennemmer      2.) antithetischer Denker = subjektiver Denker und Beobachter, der  
<sup>2.)</sup> siehe links!

gibt." Betrachtet man den Augenblick der Begeisterung selbst, so sieht man, dass man dabei  
"wie der Blitz des Leus, der im Augenblick seines Entstehens auch schon trüfft" verfährt,  
und dass unsere ganze Tätigkeit in einem "schwebenden, blinden Hinstrichen, wodurch  
jenes Zusammenbringen der Ideen bewirkt wird", besteht. (H. II, 273f.) Daraus aber sieht  
man, dass die Poesie, mag sie nun aus der Anstregung eines größeren Geistes oder durch  
den göttlichen Hauch hervorgebracht sein, allen Künsten und Wissenschaften vorsteht, und der  
höheren Mächtigkeit... das ist, was clavis der Bildsäule des Menschen, die sie erleuchtet und  
sprechen macht." (H. II, 274) Darin liegt die Bedeutung der Poesie für die Philosophie; Die tiefsten  
Schlüsse, die weiseste und bedrückteste Fing des Verstandes würden uns zu sehr wenig Wahrheiten  
verschaffen, wenn ihn nicht der Enthusiasmus, der die Ideen zusammenreicht, <sup>und</sup> unterstützt <sup>hätte</sup> (H. II, 277)

Die Menge der Bezeichnungsideen bestimmt auch Hersteinhaus' Auffassung der Wissenschaft:  
"Eine durchaus vollkommene Intelligenz sollte im strengsten Sinne des Wortes mehrere Ideen existieren  
lassen" (H. I, 110) "Große und weit auseinanderliegende Mächtigkeiten" müßte man vom "Genie" erwarten.  
(H. I, 112) "Wenn der Mensch nicht nur Ideen von allen Objekten der Welt <sup>hätte</sup>, sondern auch "Ideen  
von allen Beziehungen und allen Kombinationen jener Objekte, wäre er, was Wissenschaft und den  
Zustand des Weltalls betrifft, Gott ähnlich... und seine Wissenschaft wäre vollkommen." (H. I, 196,  
vgl. auch H. I, 202.) - Hierher gehört Novalis, hieroglyphische Bemerkung: "Die magischen Wissenschaften  
entspringen nach Hersteinhaus durch die Anwendung des moral. Sinnes auf die übrigen Sinne. i. e. durch Mo-  
difizierung des Weltalls und der übrigen Wissenschaften" (II, 352, 1015.) d. h. Die kombinierende (das Novalis dafür  
die Bezeichnung "magisch" gebraucht, wird noch unsere Darstellung oben zeigen), der Erfassung der Totalität aller  
Zusammenhänge des äußeren Weltbildes zustrebende Bezeichnungstätigkeit entspricht der Tätigkeit des "moralischen  
Organs", das <sup>uns</sup> nach Hersteinhaus unsere Bezeichnungen zu den Dingen außer uns empfinden läßt (vgl. H. I, 145).







also abwechselnd beobachtet und denkt = <sup>in gewissem Sinne</sup> gelehrter (3.) synthetischer Denker, der zugleich denkt und beobachtet, also „simultaner“ Denker. Der letztere ist keine Synthese des Naturmenschen, des Praktikers, und des Gelehrten, des Theoretikers. Er ist der vollkommene „gebildete Mensch“, denn der „Keim des gebildeten Menschen ist der genialische Keim, die genialische Konstitution.“ „Das Schema des Idealmenschen“, d. h. des Genies, und seiner Wissenschaft ist gleichsam das Hauptthema aller wissenschaftlichen und praktischen und artistischen Thätigkeit. Der Künstler ist der Syntheser des Theoretischen und Praktischen.“ d. h. des Genies, des Gedanken und Beobachtung im intuitiven „Einfall“ vereinigt, bildet den vollkommenen Menschentypus und dementsprechend muß der Wissenschaft „genialisch“ werden. Auch das persönliche Vermögen des Genies wird in dieser Wissenschaft Theorie und Praxis vereinigt sein. — „Die Bildung des Genies hat wieder drei Perioden“: 1.) der genialische Denker fängt mit Einfällen, Behauptungen an, die eigentlich noch losstehen, aber unzusammenhängende Prinzipien sind, 2.) er richtet eine Pleiade gegen sich und andere fort, 3.) er erndet mit einem „System der Behauptungen.“ So zeichnet Novalis

und das desto mehr der Gütlichkeit sich nähert, je vollkommener und reiner es ist, je feinere und je weiter entfernte Beziehungen es wahrzunehmen vermag (vgl. H. I, 106 ff.) [vgl. auch Schlegel S. I]: Durch die kombinierende Tätigkeit, die „magischen Wissenschaften“ werden die vereinzelten Erscheinungen der Außenwelt, die uns die äußeren Sinne liefern, und die empirischen, nur mit der Feststellung dieser Erscheinungen sich beschäftigenden Wissenschaften gleichsam „moralisiert“, in einen inneren auf einheitliche umfassende Vereinigung aller Erscheinungen abzielenden Zusammenhang gebracht. vgl. auch Hemsterhuis, H. I, 196: „Die Wissenschaften... des Menschen basieren in den mit Hilfe der Sinne erworbenen Ideen und in den Ideen von ihren Beziehungen.... Die ersten sind vereinzelte und stellen einzelne Gegenstände dar, die anderen entstehen aus der Abstraktion einer gewissen Anzahl der ersten.... Die Summe der Kenntnisse oder die Wissenschaft im Ganzen ist folglich aus der Anzahl der erworbenen Ideen und der Anzahl der Beziehungs-ideen zusammengesetzt.“ Auf diese Stelle bezieht sich Novalis in II, 352, 1016 und fügt noch hinzu: „Hier wird kombinatorische Analyse bedürftig.“ Und wenn er II 352, 1017 die „größten Wahrheiten unserer Tage“ dem „Kontakt der lange getrennten Glieder der Totalwissenschaft Hemsterhuis“ zuschreibt, so ergibt sich klar die Bedeutung Hemsterhuis' für Novalis' Auffassung der Rolle des Genies in den Wissenschaften. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Hemsterhuis' Hinweis auf die Mathematik, da Novalis von einem ähnlichen Standpunkt sich ihr nähert. Nach Hemsterhuis sind Geometrie und reine Arithmetik „die einzigen Zweige menschlicher Kenntnisse, in denen die Wissenschaft vollkommen ist, weil die Gegenstände dieser Wissenschaften alle unsere eigenen Werke, und folglich der Gegenstand und die Idee von dem Gegenstand nur ein und dasselbe Ding sind, und endlich, weil jede neue Idee die Idee von einer vollkommenen und bestimmten Beziehung ist.“ (H. I, 198; vgl. auch (H. I, 202 ff.) die Rolle der Mathematik in der „Aphelen- und Perihelen“-theorie, auf die Novalis in II, 352, 1017 sich bezieht.) —



the character of the work is of a high order of excellence. The author has not only a deep knowledge of the subject, but also a clear and concise style of writing. The work is divided into two parts, the first of which deals with the general principles of the subject, and the second with the more detailed aspects of the same. The first part is particularly well written, and the author's arguments are very convincing. The second part is also well written, but it is somewhat more technical in nature. The work as a whole is a valuable contribution to the literature of the subject, and it is well worth reading for anyone who is interested in the field.

The author's treatment of the subject is very thorough, and he has covered a wide range of topics. He has also included a number of examples and illustrations to help the reader understand the concepts he is discussing. The work is well organized, and the author's arguments are very clear and logical. The work is a valuable contribution to the literature of the subject, and it is well worth reading for anyone who is interested in the field.

The author's treatment of the subject is very thorough, and he has covered a wide range of topics. He has also included a number of examples and illustrations to help the reader understand the concepts he is discussing. The work is well organized, and the author's arguments are very clear and logical. The work is a valuable contribution to the literature of the subject, and it is well worth reading for anyone who is interested in the field.



den Weg vor zu einer genialen Wissenschaft, die mit einem System von genialen Einfällen enden soll.

Wie man dazu gelangen soll, erläutert Novalis an einem Beispiel mit dem erzt im Fragm. II, 305, 838: der Empirismus allein nichts nützt, wenn nicht „systematischer Fleiß“ auf die gesammelten Erfahrungen angewendet und ihr „Geist“ extrahiert wird. Sonst verliert sich der Blick in die Unzahl der Tatsachen und der Art endet mit einem tierischen Skeptizismus, dem Zweifel an der Kraft des Menschen.<sup>1)</sup> Eine Folge davon ist die fortwährende Unvollkommenheit der Beobachtungskunst, „indem nur durch Selbstdenken, welches nichts anderes als Systematisieren ist, die Beobachtung verbessert und die beobachtende Kraft, sowie <sup>hier</sup> wiederum die organische Denkkraft ins Unendliche getrieben und gestärkt werden kann. Keine Beobachtung ohne Nachdenken und umgekehrt. Durch die Befolgung dieses Gesetzes wird allein der menschliche Geist und seine Wissenschaft und Kunst den erhabenen Akt seiner Bestimmung geführt, der mit jedem Fortschritt edler und breiter, kürzer und reichhaltiger wird.“

So ist, den Streit zwischen Theorie und Praxis, der „auf der einen Seite durch die unvollständige Theorie – da doch der Praktiker mit der vollständigen Natur zu tun hat – und auf der andern Seite durch den Mangel an Nachdenken und Einsicht der Praktiker“ veranlaßt wird (II, 320, 882), das Ganze zu schlichten, berufen, das allein der Totalität der Natur gerecht wird, indem es die einzelnen <sup>Tatsachen</sup> [Beobachtungen] durch die den Zusammenhang mit der ganzen übrigen Natur herstellenden genialen Einfälle verbindet, und durch diese experimentierende und kombinierende Beobachtungstätigkeit von selbst zu einem System gelangt. Dazu gehört freilich eine eigene Befähigung, nämlich eine „mit der Natur harmonische Konstitution“, ein „durchsichtiges Gefühl der Natur in sich“, das den Experimentator auf seinem Gange leitet: „Der echte Naturbeobachter zeichnet sich eben durch seine Fertigkeit, die Experimente zu vervielfältigen, zu vereinfachen, zu kombinieren und zu analysieren, zu romanisieren und popularisieren, durch seinen Erfindungsgeist neuer Experimente, durch seine naturgemäße und naturwissenschaftliche Auswahl und Anordnung derselben, durch Schärfe und Deutlichkeit der Beobachtung und artistische sowohl zusammengefaßte als ausführliche Beschreibung... der Beobachtung aus. Also: auch Experimentator ist nur das Ganze.“ (III, 344, 972)<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> vgl. I, 14: „Der Skeptiker hat so wenig, wie der gemeine Empirismus das Mindeste zur Erweiterung der Wissenschaft getan.“

<sup>2)</sup> vgl. III, 323, 1155.







Für den „genialen Einfall“, das „romantische“ Kombinieren, die Tendenz, von einem Punkte aus in die Unendlichkeit zu streifen, um so der Totalität der natürlichen Zusammenhänge gerecht zu werden, bildet die Hingabe <sup>des Forschers</sup> an das un-  
geheunte Assoziationspiel seiner genialen Natur [des Forschers] das notwendige Mittel.  
„Synthetische Gedanken sind assoziierende Gedanken. Ihre Betrachtung führt auf die natürlichen Affinitäten - und Eigenschaften der Gedanken. Gedanken müssen doch im Reiche der Gedanken wohl aus besten Bescheid wissen“ (I, 179, 19). „In jedem System, Gedankenindividuen..... ist Eine Idee, Eine Bemerkung, aber mehrere vorzüglich gedichtet und haben die anderen ersticht, aber sind allein übrig ge-  
blieben. Im geistigen Natursystem muß man sie überall zusammen suchen, jedem seinen eigentümlichen Boden, Klima, seine beste Pflege, seine eigentümliche Nach-  
barschaft geben, um ein Ideenparadies zu bilden: dies ist das echte System.  
..... Regeneration des Paradieses.“ (II, 185, 38). - „Die Natur ist eine Aolschale, ... ein musikalisches Instrument, dessen Töne und der Taster höherer Taster in uns sind.  
(Ideenassoziation)“ (III, 93, 423). Daher beschäftigt sich Novalis mit der, Verwandtschafts-  
lehre der vollständigen Gedanken.... Assoziationslehre, Ideenpolitik, Vorstellungspolitik“, mit der „Lehre,  
wo man bestimmte Ideen aufzusuchen und zu vermuten hat.... der Hermit und Verwandtschaft  
der Ideen,“ mit „Experimentieren mit Bildern und Begriffen im Vorstellungsvermögen ganz  
auf eine dem physikalischen Experimentieren analoge Weise. (Zusammensetzen, Entzweialernen usw.)“  
und nennt dies „assoziative angewandte Analysis“ (III, 181, 142)

Diese „assoziative angewandte Analysis“ Novalis' scheint aber an der mythischen „Erfindungs-  
kunst“, der „ars magna“ orientiert zu sein, die von R. Lullus an in der mythischen Natur-  
philosophie der Folgezeit, besonders der Renaissance eine große Rolle spielte und die letzten  
mit der mathematischen Kombinatorik zu einer „ars combinatoria“ verbunden hat, eine Idee,  
die nach der Ausbildung der kombinatorischen Analysis durch Hindenburg am Ende des XVIII. Jahrhunderts  
wieder lebendig wurde.<sup>1)</sup> So setzt Novalis, die „Erfindungskunst“, mit der er sich vielfach  
beschäftigt, und die „kombinatorische Analysis“ geradezu gleich: „Die Analysis ist der Erfindungs-  
oder Erfindungskunst auf Regeln gebracht. (Ihre Ausbreitung und Vollkommenheit).“ (II, 178, 16.)  
Es handelt sich dabei darum, durch eine erschöpfende Kombination von Begriffen zu  
neuen Wahrheiten zu gelangen, um ein ~~methodisches~~ Verfahren, das der Tätigkeit des Geistes  
<sup>methodisch fassen</sup> gleichnamig ~~zu sein~~, zu einem äußeren wissenschaftlichen Organ machen will. —

<sup>1)</sup> vgl. Olshausen, 53. Olshausen hat zuerst die Rolle, die die „Erfindungskunst“ bei  
Novalis spielt, erkannt und damit auch ein neues Licht auf Novalis' Verherrlichung der Mathematik geworfen,  
deren erkenntnistheoretische Seite zuerst Simon ganz eindringend gerühmt hat. Da wir unsere Stellung  
zu beiden hier aus Raumangel nicht präzisieren können, behandeln wir die Frage der Mathematik in unserem  
eigenen Zusammenhang in unserem Kapitel, S. 59.







„Hier wurzelt die „Erfindungskunst“ zum Teil in der Überzeugung von der All-Einheit der Natur, von der durchgehenden Analogie aller Erscheinungen, insbesondere der Analogie von Mensch und Welt, ~~des~~ Mikrokosmos und des Makrokosmos. Hier bildet gerade die assoziative Phantasietätigkeit, die von selbst an die Ähnlichkeiten sich hält und die trennenden Grenzen verwischt, ein methodisches Mittel, um auf Schritt und Tritt die All-Einheit der Natur zum Ausdruck zu bringen, vom Einzelnen auf das Ganze zu weisen.“<sup>1)</sup>

„Alle Ideen sind verwandt“ erklärt Novalis, „das dir de famille nennt man Analogie“ (II, 174, 17). „der geniale Einfall, der „Witz“ aber „ist schöpferisch, er macht Ähnlichkeiten“<sup>2)</sup> (II, 374, 1113). Köcher gehören der vielen durch den „Canterstab der Analogie“ hervorgehoben, wie Feuerwerke hätten emporschwebenden und in eine Flucht von Fragen und Vermutungen veräußerten Fragmente Novalis'. Es handelt sich um eine „freie Generationsmethode der Wahrheit“, um eine „echte Experimentierkunst – die Herrschaft des tätigen Empirismus“ (II, 182, 32). Insofern dieser „tätige Empirismus“ auf genialer Inspiration beruht, gehört er zu den Äußerungen des menschlichen Geistes, der seine „Rechnung mit einem anderen Welt“ und einen „Zustand außer der gemeinen Individualität“ beweisen, sowie die Forderung bringen, „imaginative Stoffe und Kräfte zum regulären Maßstab der Naturkräfte und Stoffe zu machen“ (II, 279, 316.)

Vor allem ist es die Analogie von Mensch und Welt, die wie bei den mystischen Naturphilosophen der Renaissancezeit auch bei Novalis tiefenmythologisch ahnende, vergleichende „Einfälle“ hervorruft. Geistiges wird auf Physisches, Physisches auf Geistiges übertragen. So entsteht eine „vergleichende Psychologie und Physiologie, Equivokation und Analogie von Körper- und Seelenleben“ (II, 387, 1185). Dieses Verfahren bekommt durch seine pantheistische Tendenz einen erhabenen Charakter: „Makrokosmos und Mikrokosmos vergrößern sich allmählich

<sup>1)</sup> War doch selbst Bacon, der Begründer der modernen Wissenschaft, von seiner empirischen Methode zu einer spekulativen Naturphilosophie vorgeschritten, indem er sein induktives Verfahren durch Zugrundelegen von prägnanten Fällen bedeutsamer Ähnlichkeiten in der Natur zu beschleunigen suchte, <sup>und so</sup> (die Induktion unter den Gesichtspunkt der Analogie stellte, die uns verschaffen soll, die All-Einheit der Natur, den „Stammbaum der Dinge“ zu enthüllen. Von dem Beispiele, das Bacon für solche kontinuierlichen Analogien bringt, „könnte“, wie Hans Finkler sagt, (Franz Bacon v. Verulam, Lpz, 1856, S. 119.) „mancher neuer Naturphilosoph leben.“ – Novalis bezeichnet die „kombinatorische Analyse der Natur“ als die „indirekte Erfindungskunst, die Bacon geübt hat“ (II, 266) und bezieht sich auch II, 370, 1095 auf Bacon: „Die vollendete Spekulation führt zur Natur zurück..... u. sw.“

<sup>2)</sup> Hier muss Fr. Schlegels gedacht werden und der Bedeutung, die er dem aus dem romantischen „Bildungs-begriff“ erwachsenen „philosophischen Witz“ zuschreibt, was bei Novalis zu einem „Schlegelismus der Naturwissenschaft“, wie es Schelling nannte, führt. (vgl. Wölff, Romantik, S. 31, 45.)







durch gegenseitiges Analogisieren; so klärt das Ganze den Teil und der Teil das Ganze auf" (III, 243, 471.) Durch diese Tätigkeit erweitert aber der Mensch sein Ich über die ganze Welt und macht die Welt zur Fülle seines Ich. So erfüllt der Mensch, der den Zusammenhang des Weltalls, das "völlig ein Analogon des menschlichen Kosmos in Leib, Seele und Geist ist" (III, 69, 306), sich zum Bewusstsein bringt, dem sein eigener Körper zum Weltkörper sich erweitert, der das unbewusste, innere, seelische Band im bewussten geistigen Erkennen erhebt, eine religiös-metaphysische Mission: in ihm und durch ihn kommt das Universum, kommt Gott zum Selbstbewusstsein, in ihm ringt sich Gott zum Bewusstsein seiner Fülle durch, aus Einem Welt wird ein Weltall, aus Einem Gott ein Allgott: „Die Welt ist der Mikrosanthropos. Es ist ein Weltgeist, wie es eine Weltseele gibt. Die Seele soll Geist, der Körper Welt werden. Die Welt ist noch nicht fertig, so wenig wie der Weltgeist; aus Einem Gott soll ein Allgott werden, aus Einer Welt ein Weltall. Gemeine Physik - höhere Physik. Der Mensch ist gemeine Prosa, er soll höhere Prosa, allumfassende Prosa werden. Bildung des Geistes ist Mitbildung des Weltgeistes - und also Religion. Der Geist wird aber durch die Seele gebildet, denn die Seele ist nichts als gebundener, gehemmter, konzentrierter Geist." (II, 220, 181).

Die „geniale Empirie“, der „tätige Empirismus“, der „angewandte assoziative Analysis“, die kombinierende „Erfindungskunst“ sind alle Ausdrücke der Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes gegenüber der gegebenen Welt, sind alle ein Formen des gegebenen Materials. Der geniale Mensch verhält sich nicht passiv, rezeptiv gegenüber der Erscheinungswelt, sondern gestaltet sie durch seine geistige Tätigkeit, der überall Zusammenhänge schafft, neue Beziehungen, neue Wahrheiten zu Tage fördert und der Unendlichkeit der Welt immer mehr zum Bewusstsein erhebt. Das Mittel dieser Tätigkeit ist eigentlich die Phantasie, denn die ist es, die Ideen intuitiv zu produzieren vermag, die unbeschränkt von einer Erscheinung zur anderen gleitet und ihr feines Netz über das ganze Weltall ausbreitet.

Entsprechend der Forderung, die Wissenschaft zu einer genialen Wissenschaft zu machen, fordert Novalis auch eine Philosophie, die „freies Produkt unserer magischen Erfindungskunst“ wäre (II, 197, 178.)

„Philosophie, im engeren Sinne, definiert Novalis als die „Kunst, unsere gesamten Vorstellungen nach einer absoluten, künstlerischen Idee zu produzieren, und ein Weltsystem a priori aus den Tiefen unseres Geistes heraus zu denken, das Innere aktiv, zur Darstellung einer







sein intelligentes Welt zu gebrauchen" (II, 201, 274.) Philosophie ist nach Novatis ebenso wie die eigentliche Kunst eine „unbestimmte, freie, unmittelbare, originelle, nicht abgeleitete, zyklische, schöne, selbständige, reine Ideen realisierende, von reinen Ideen belebte Kunst," die „Zweck an sich, Selbstgenuss des Geistes ist" (III 74, 328). Wie dies zu verstehen ist, zeigt die Definition der „Ideen“ als: „freie [Produkte], Entwürfe, Muster, Projektionen des Geistes," und der „Kunst“ als: „Fähigkeit, bestimmt und frei zu produzieren; bestimmt, nach einer bestimmten Regel, einer von anderwärts bestimmten Idee, die man Begriff heißt; unbestimmt, nach einer eigentlichen reinen Idee" (III, 205, 220).<sup>1)</sup> Die „bestimmten“, in ihrer Wirkbarkeit durch einen von außen gegebenen Zweck charakterisierten „Kunst“ gehört die Handwerkskunst und die Wissenschaft, in der „unbestimmten, freien“ selbstzwecklichen „Kunst“ die Philosophie und die Kunst im engeren Sinn. (III, 74, 368) In der Ausübung ihrer „Kunst“ verfahren der Philosoph und der Künstler „organisch“ im Gegensatz zum „mechanischen“ Verfahren der Handwerker und Gelehrten: „Die vereinen frei durch eine reine Idee und trennen nach freier Idee. Ihr Prinzip, ihre Hervorbringungsidee, ist ein organischer Keim – der sich frei in einer unbestimmten Individuen enthaltenden, unendlichen individuellen, allbildsamen Gestalt entwickelt, ausbildet, – eine ideenreiche Idee.“ (ibid.)

So grenzt Novatis Philosophie und Wissenschaft ab. Der Philosoph produziert gemalte Ideen aus sich heraus und entwickelt sie organisch zu einem selbstgesetzmässigen persönlichen Weltbild, seine Tätigkeit ist Selbstzweck, Selbstgenuss des Geistes; die Tätigkeit des Gelehrten ist durch den Stoff seiner Tätigkeit bestimmt, sie ist abhängig von einem Objekt, einem Gegenstand, der durch sie empirisch erweitert werden soll, und dient so nur als Mittel zum Zweck.

Wenn die Wissenschaft „nach einer anderwärts bestimmten Idee“, die Philosophie nach einer „eigentlichen reinen Idee“ produziert, so berühren sich doch beide darin, daß sie beide „Ideen“ als „freie Entwürfe, Muster, Projektionen des Geistes“ realisieren (III, 205, 220.) Und darauf kommt es Novatis vor allem an, auf die geniale Selbsttätigkeit des Menschen. Er fordert, wie wir früher gesehen haben, eine Wissenschaft, die nicht am empirischen Gegeben kleben, sondern die Tatsachen intuitiv verarbeiten soll; eine „geniale empirische“. Philosophie aber ist <sup>ihm</sup> nur auf ihre Tätigkeit hin betrachtet – „Bildungskunst und Erweckungsmittel des Geistes überhaupt" (III, 346, 974), „die Intelligenz selbst. Vollendete Philosophie ist vollendete Intelligenz" (II, 183, 33.), sie ist „nur praktisch darstellbar und läßt sich wie jede Tätigkeit überhaupt, nicht beschreiben." (III, 30, 127.)

<sup>1)</sup> vgl. III, 345, 974, (unten), wo gezeigt wird, wie eine Wissenschaft, die „schlechterdings kein bestimmtes Objekt, sondern ein reines N" behandelte, der „Philosophie" sich nähern würde.







Im Fragm. II 72, 359 notiert nun Novalis im Schlagwort: „Reines System a priori, ohne Bedingung eines äußern Reizes entstanden. Der Intelligenz soll ohne und gegen das organische Vermögen alles hervorbringen; echte Gedankenwelt; unmittelbares Bewusstsein der ganzen Welt. — So auch mit den Sinnen: unabhängige Bilderwelt (Schönheit) ohne Gedankeneinfluss entstanden und bestehend. (Durchdringung, Kette beider).“

Nes der „unabhängige Bilderwelt“ anbelangt, so haben wir schon im Kapitel über die „magische Sinnestätigkeit“ die „a-priorische“ „ohne äußere Suggestion“ entgegen dem „mechanischen“ organischen Vermögen — wonach bei gewöhnlichen Menschen die Sinne nur auf äußere Suggestion ausgehen — produzierende Sinnestätigkeit des Künstlers (II, 228, 204, II, 192, 52) behandelt, die die „Geisteswelt“ aus sich heraus in die Welt projiziert und Schönheit in die gegebene Umgebungs Welt hineinversetzt und hineinbringt. Das gewöhnliche „mechanische Verhalten“ der „Nicht-Künstler“ galt dort Novalis als „unnatürlich für den Geist“ und an dem Umstand, daß sich „indes auch bei dem gemeinsten Menschen der Geist nicht fänglich nach den Gesetzen der Mechanik richtet“ knüpfte er die Hoffnung einer allgemeinen Ausbildung der „höheren Anlage und Fähigkeit des Organs“ an (II 228, 204). Die Ursache für den Unterschied zwischen Künstler und Nicht-Künstler suchte Novalis in der erhöhten „Reizbarkeit der Organe für den Geist“, der Sensibilität der künstlerischen Organe, was ihn zu einer physiologischen Spekulation geführt hat, die durch die einflussreichen okkultistischen Ideen wesentlich bestimmt, in einem eigenen, für sich bestehenden Gedankenkomplex geworden war. Hier nehmen wir in gewisser Hinsicht den ursprünglichen Faden wieder auf. Der „magische tätige Gebrauch der Organe“, wie ihn Novalis teilweise schon beim Künstler findet, steht — so weit wir über die gegebenen Sinne nicht hinausgehen — mit der okkultistischen „Magie“ nur im losen Zusammenhang durch die Idee, des Unbewußten sich zu bemächtigen, die schöpferische Tätigkeit des Unbewußten willkürlich zu gebrauchen.<sup>1)</sup> Wie der Künstler aber ihre Sinnesorgane, so hat der „Philosoph“ das „absolute Organ“ in seiner Gewalt, nicht durch dasselbe „beliebig“, stellt durch dasselbe „beliebig“ Geisteswelt dar. Denn es ist nichts als Geist in diesem tätigen Gebrauch der Organe (II 192, 52).<sup>2)</sup> Ja Novalis „höhere Wissenschaftslehre“ macht zum Grundsatz des „Philosophismus“ die intuitive „Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich“ (II, 185, 36). Mit dem Okkultismus hängt der „magische“ Gebrauch des „absoluten Gebrauchs“ also ~~in~~ <sup>in</sup> <sup>sofern</sup> zusammen, als der intuitive Geistestätigkeit als die Äußerung eines „Zustandes außer der gemeinen Individualität“, des eigentlichen „ekstatischen Etat de Meison“ der menschlichen

<sup>1)</sup> vgl. S. 20

<sup>2)</sup> vgl. auch II, 201, 274.







Vernunft betrachtet wird (II, 278, 316) und der Forderung gestellt wird, eben diesen Zustand hervorzurufen, zwecks genialer Produktion von Ideen. Hier der Künstler durch seine Sinnestätigkeit selbständig eine „unabhängige Bilderwelt“, „Schönheit“ produziert, so soll auch die Intelligenz „a priori“ ohne und gegen das organische Vermögen „alles herbeibringen“, soll als geniale Geistesfähigkeit durch intuitive Produktion von Ideen eine „echte Gedankenwelt, unmittelbares Bewusstsein der ganzen Welt“ schaffen. (vgl. oben).

Beides, „magische Sinnestätigkeit“ und geniale Produktion von Ideen zusammenfassend, erklärt Fragm. II 384, 1165: „Ein reiner Gedanken“, ein reines Bild, eine reine Empfindung sind Gedanken, Bilder und Empfindungen, die nicht durch ein korrespondierendes Objekt erzeugt u. zw., sondern außerhalb der sogenannten mechanischen Gesetze, der Sphäre des Mechanismus, entstanden sind. Die Phantasie ist eine solche außermechanische Kraft. (Nagism oder Synthetismus der Phantasie. Philosophie erscheint hier ganz als magischer Idealismus.) Danach ist „magischer Idealismus“ eine mit Hilfe der „außermechanischen“ d. h. also „magischen“ Phantasiekraft Ideen produzierende Philosophie. Den Begriff dieser Philosophie als genialer Ideenschöpferin, als „a-priorischer“ intuitiver Erfindungstätigkeit umschreibt noch deutlicher das Fragm. III 332, 930:

„Erfahrungen, Beobachtung, Experimente, historische oder gelehrte Kenntnisse gehören nicht direkt zum Idealismus, zum Erfinden a priori, aber indirekt; sie stärken als negative Masse und Tendenz. Umgekehrt helfen Ideen nicht direkt zum Experimentieren u. zw., aber als indirekte Hilfsmittel sind sie unerlässlich. Das ist eine neue Ansicht des a posteriori und a priori. — Höhere Physik oder höhere Mathematik oder ein Gemisch von beiden wurde immer unter Philosophie bisher verstanden. Man suchte durch Philosophie immer etwas Wirkstellig zu machen, man suchte ein allvermögendes Organ in der Philosophie. — Magischer Idealismus.“ Hier wird noch klarer, daß der „magische Idealismus“ als „Philosophie“ nicht etwa auf einen bestimmten Inhalt hingielt, wie die Philosophie im gewöhnlichen Sinn, unter der ja meistens eine Metaphysik der

<sup>1)</sup> vgl. II, 74, 328 und dazu S. 54. <sup>2)</sup> vgl. II, 14 „Der echte Hypothetiker ist kein anderer, als der Erfinder, denn vor seiner Erfindung oft schon dunkel das entdeckte Land schreibt — der mit dem dunklen Bilde über der Beobachtung, dem Versuch schreibt — und nur durch freie Vergleichung — durch mannichfache Benützung und Reibung seiner Ideen mit der Erfahrung, endlich die Idee trifft, die sich negativ zur positiven Erfahrung verhält, daß beide dann auf immer zusammenhängen — und ein neues himmlisches Licht der zur Welt gekommene Kraft umstrahlt.“



Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is written in a cursive script and is mostly illegible due to fading and the angle of the page. It appears to be a letter or a formal document, with several lines of text visible across the page.



der Natur oder der Form, höhere Physik oder höhere Mathematik oder ein Gemisch von beiden verstanden wird, sondern auf das Philosophieren als geniale, schöpferische Tätigkeit, als selbstständiges „magisches“ Produzieren – im Gegensatz zur „mechanischen“ nur auf den äußeren Reiz reagierenden und nur das Gegebene wiederpiegelnden Geistestätigkeit. Somit bildet die Philosophie, wie sie Herr Novalis versteht, eine Art Denkmethodik, definiert er doch selbst, wie wir oben gesehen haben, die „echte Philosophie“ als „Bildungslehre und Bildungskunst und Erhaltungsmittel des Geistes überhaupt“ (III, 346, 975). Als geniale Denkmethodik an sich soll aber der „magische Idealismus“ das bisherige Stücken, aus der Philosophie ein „allvermögendes Organ“ zu machen, tatsächlich realisieren. Das Programm des „magischen Idealismus“ bildet also: der „tätige Gebrauch des absoluten Organs, des Denkorgans“ (II, 192, 52) Erst dadurch wird die Philosophie auch inhaltlich zum „freien Produkt unserer magischen Erfindungskunst.“ (III, 197, 178.)

Ob nun scheinen aber Novalis Bedenken aufgestiegen zu sein betreffs eines so unbegrenzten und allein herrschenden Gebrauchs der Phantasie, wie er ihm der genialen Produktion von Ideen zugehörig hat, und viele seiner Fragmente, die durch ein schrankenloses analogisierendes Assoziationsspiel viel Geist verspuhen ohne dabei eine fördernde positive Idee zu produzieren, zeigen, wie gerechtfertigt diese Bedenken waren. Doch ohne sein Programm irgendwie aufzugeben, hilft er sich durch eine „psychologische Denkmethodik“, in der die ihren Vorstellungsvorrat austretende Phantasie und die logische Denkkraft des Verstandes in Eins zusammenfallen sollen: Von seinen Bedenken zeugen Fragm. II, 301, 387: „Sollten die Gesetze der Phantasie die entgegengesetzten (nicht der umgekehrten) der Logik sein? (Folgenreue der Phantasie. Magismus. Reinigung beider, der Phantasie und Denkkraft.)“ und Fragm. II, 373, 1109: „Ideen produzieren und Ideen assimilieren, beides schwächt im Übermaße.... Aus Trägheit<sup>1)</sup> verlangt der Mensch bloßen Mechanismus oder bloße Magie. Er will nicht tätig sein, seine produktive Einbildungskraft brauchen“

Wie sich aber Novalis der Reinigung von Phantasie und Denkkraft, den totalen Gebrauch der produktiven Einbildungskraft dachte, zeigt Fragm. III, 358, 1054: „(Psychologische Denkmethodik). Gedächtnis, Verstand und Einbildungskraft sollen sich künftig nicht mehr einander nötig haben; sie sollen aus Elementen unseres Geistes Bestandteile, Glieder, selbstständige Geister gleichsam werden. – Gedächtnis ist direkter Sinn, Verstand indirekter Sinn. Die Einbildungskraft ist das wirkende Prinzip, sie heißt Phantasie, indem sie auf das

<sup>1)</sup> vgl. ein ähnlicher Standpunkt gegenüber einer von der Phantasie geschiedenen und vom Verstandes-Tätigkeit isolierten Vorstellung in Fragm. II, 193, 54.







Gedächtnis wirkt, und Denkkraft, indem sie auf den Verstand wirkt. Die Einbildungskraft soll direkter (äusser) und indirekter (inner) Sinn zugleich werden. Der indirekte Sinn soll direkter Sinn und selbstwirkend zugleich werden. Diese Verwandlungen werden und müssen zugleich, in demselben Momente geschehen. (Direkte, indirekte und selbstwirkende Welt sollen harmonisch werden.) (Harmonie von Poesie, Philosophie und Gelehrsamkeit.)" <sup>1.)</sup>

Mit dem kombinierenden genialen „Erfinden a priori“ steht nun Novalis' literarisches „Bibel“-Projekt im Zusammenhang. Er von ihm verfochtene Denkmethode sucht er praktisch dazu zu benutzen, um durch geniale Begriffs-ideen in einer Enzyklopädistik des menschlichen Geistes vorzudringen. Im November 1798 berichtet er an Fr. Schlegel, daß ihm eine „wundersame Ehrheit“ für diesen Vorhaben abwölke: „Dies ist nichts anderes als eine Kritik des Bibelprojektes – ein Versuch einer Universalmethode des Biblisierens – der Einleitung zu einer echten Enzyklopädistik. Ich gedenke hier Wahrheiten und Ideen im grossen – genialsten Gedanken zu erzeugen – ein lebendiges wissenschaftliches Organ zu erzeugen und durch diese synthetische Politik und Intelligenz mir den Weg zur ächten Praxis – dem wahren Reinsinnsprozess zu bahnen..... Kant ist in Beziehung auf die Bibel nicht à la hauteur.“ <sup>2.)</sup> Letzteren scheint mir Schleiermacher sehr unrecht zu behandeln – der einzige Stelle von der Combination analogica ist alle Lebenserhebung wert, die man ihm gegeben hat.“ (Rast, 75 ff.) <sup>3.)</sup>

<sup>2.)</sup> vgl. III, 308, 844, wo Novalis den Vollender des Kantischen Planes einer „universellen enzyklopädischen Kritik“ und der „Fichterschen Bearbeitung des Kantischen Kritikplans“ sein möchte: „Es liess sich eine äusserst instructive Reihe von spezifischen Darstellungen des Fichterschen und Kantischen Systems denken z.B. eine poetische, eine chemische, eine mathematische, eine musikalische u.s.w. Eine, wo man sie als Spezifizierendes des philosophischen Genies betrachtete u.s.w. Ich habe eine Menge Bruchstücke dazu.“ vgl. III, 190, 137: „Fichtes und Kants Methode ist noch nicht vollständig und genau genug dargestellt. Beide wissen noch nicht mit Leichtigkeit und Mannichfaltigkeit zu experimentieren – überhaupt nicht poetisch. Alles ist so steif, so ängstlich noch.“ <sup>3.)</sup> vgl. III, 323, 894, III, 322, 890, III, 327, 917, III, 321, 886 u. s. w.

<sup>1.)</sup> vgl. auch III, 358, 1055 und III, 359, 1057: „Der Verstand soll auf das Gedächtnis, und das Gedächtnis auf den Verstand angewendet werden. – Die sogenannten reflektierten oder indirekten Wissenschaften sind nicht kombinatorisch sondern generalisierend, aber sie sollen es werden. Gedächtnis und Verstand sind jetzt isoliert, sie sollen wechselseitig vereinigt werden.“







Gedächtnis wirkt, und Denkkraft, indem sie auf den Bestand wirkt. Die Einbildungskraft soll direkter (äußerer) und indirekter (innerer) Sinn engleich werden. Der indirekte Sinn soll direkter Sinn und selbstwirkend engleich werden. Diese Verwandlungen werden und müssen engleich, in demselben Momente geschehen. (Direkte, indirekte und selbsttätige Welt sollen harmonisch werden.) (Harmonie von Poesie, Philosophie und Gelehrsamkeit.)" <sup>1.)</sup>

Mit dem kombinierenden genialen „Erfinden a priori“ steht nun Novalis' literarisches „Bibel“-Projekt im Zusammenhang. Der von ihm verfochtene Denkmethode sucht er praktisch dazu zu benutzen, um durch geniale Begriffs-ideen in einer Enzyklopädistik des menschlichen Geistes vorzudringen. Im November 1798 berichtet er an Fr. Schlegel, daß ihm eine „verlumpfende Arbeit“ für diesen Winter abwarte: „Dies ist nichts anderes als eine Kritik des Bibelprojektes – ein Versuch einer Universalmethode des Biblizierens – der Einleitung zu einer echten Enzyklopädistik. Ich gedanke hier Wahrheiten und Ideen im großen – genialsten Gedanken zu erzeugen – ein lebendiges wissenschaftliches Organ zu erzeugen und durch diese synthetische Politik und Intelligenz mir den Weg zur echten Praxis – dem wahren Reinsinnsprozess zu bahnen..... Kant ist in Beziehung auf die Bibel nicht à la hauteur.“ <sup>2.)</sup> Letzteren scheint mir Schleiermacher sehr unrecht zu behandeln – der einzige Stelle von der *Combinatio analogica* ist alle Lebenserhebung wert, die man ihm gegeben hat.“ (Barth, 75 ff.) <sup>3.)</sup>

<sup>2.)</sup> vgl. III, 308, 844, wo Novalis den Vollerfüllung des Kantischen Planes einer „universalen enzyklopädischen Kritik“ und der „Fichtenschen Bearbeitung des Kantischen Kritikplans“ sein möchte: „Es ließe sich eine äußerst instructive Reihe von spezifischen Darstellungen des Fichtenschen und Kantischen Systems denken z.B. eine poetische, eine chemische, eine mathematische, eine musikalische u.s.w. Eine, wo man sie als Spezifischer des philosophischen Genies betrachtete u.s.w. Ich habe eine Menge Anmerkungen dazu.“ vgl. III, 190, 137: „Fichtes und Kants Methode ist noch nicht vollständig und genau genug dargestellt. Beide wissen noch nicht mit Leichtigkeit und Mannichfaltigkeit zu experimentieren – überhaupt nicht poetisch. Alles ist so steif, so ängstlich noch.“ <sup>3.)</sup> vgl. III, 323, 894, III, 322, 890, III, 327, 917, III, 321, 886 u. a. w.

<sup>1.)</sup> vgl. auch III, 358, 1055 und III, 359, 1057: „Der Bestand soll auf das Gedächtnis, und das Gedächtnis auf den Bestand angewendet werden. – Die sogenannten reflektierten oder indirekten Annahmen sind nicht kombinatorisch sondern generalis, aber sie sollen es werden. Gedächtnis und Bestand sind jetzt isoliert, sie sollen wechselseitig vereinigt werden.“







### Anhang. <sup>1.)</sup>

Simon hat ganz überzeugend Novalis' Verherrlichung der Mathematik mit Kants „synthetischen Urteilen a priori“ und der hohen Rolle, die dabei Kant der Mathematik zuweist, im Zusammenhang gebracht. <sup>2.)</sup> Doch [die] Konstruktion Simons einer Abkehr vom „magischen Denken“ zum „magischen Leben“ können wir nicht bestimmen, und zwar — abgesehen davon, daß das, was Simon „magisches Leben“ und „Synthese von Geist und Sinnenwelt“ nennt willkürlich in Novalis hineininterpretiert ist — schon aus chronologischen Bedenken. Wenn Simon Olshausen gegenüber erklärt, der Letztere lege den Schwerpunkt auf die Beziehungen Novalis' zur kombinatorischen Analysis und weise die darauf bezüglichen Fragmente der Freiburgerzeit zu, während die mathematischen Hymnen aus einer früheren Zeit stammen müßten und daher von Olshausen nicht berücksichtigt wären, <sup>3.)</sup> so muß demgegenüber hervorgehoben werden, daß neuerdings Havenstein den Hauptteil der mathematischen Hymnen auf Grund der handschriftlichen Untersuchung dem Sommer 1800 zuweist. <sup>4.)</sup> Simon stützt sich auf den Brief vom 24. Febr. 1798, <sup>5.)</sup> worin Novalis an Ch. H. Schlegel schreibt: „Iann will ich Sie von der Bewegung befreien, daß ich hier zu lauter a + b werde. Ich bin vielmehr wahrhaft entschlossen, die Mathematik künftig sehr verächtlich zu behandeln, weil sie mich wie einen Ch-B-C-Schüler behandelt“ (Reich 58.) Nach Simon ist dies als eine Abkehr von der Verherrlichung der Mathematik zu verstehen, während aber unseres Erachtens die folgende Stelle im Brief zeigt, daß die „verächtliche Behandlung“ der Mathematik auch bloß auf das Mathematikstudium an der Freiburger Bergakademie, das Novalis durchmachen mußte, <sup>6.)</sup> (sich beziehen kann: „Mit der Chemie“ schreibt er (ebd.), „ist die Gefahr viel größer. Jedoch hat mich meine alte Neigung zum Absoluten auch diesmal <sup>7.)</sup> glücklich aus dem Studel der Empirie gerettet.“ Daraus könnte also gerade das Umgekehrte von Simons Behauptung gefolgert werden, nämlich, daß Novalis zu einer spekulativen Auffassung der Mathematik damals noch nicht vorgeedrungen war, daß also die <sup>mathem.</sup> Hymnen [an die Natur] erst nach unserem Brief fallen. Wenn andererseits Havenstein diese Hymnen erst einer so späteren Zeit zuweist, so muß doch berücksichtigt werden, daß nach Novalis' eigenem Angaben eine besondere Beschäftigung mit der Mathematik und Logik in der Zeit der ungehöriggedruckten Vorarbeiten, also Ende 1798, Anfang 1799 stattgefunden hat (vgl. II, 321, 336, III, 323, 395, IV, 355, 1035, IV, 355, 1036). Eine endgültige Klarheit in alle diese Fragen dürfte erst eine vollständige Chronologie der Fragmente

<sup>1.)</sup> vgl. S. 57, Anm. <sup>2.)</sup> Simon 30 ff. <sup>3.)</sup> ebd. 30 f. <sup>4.)</sup> Havenstein, 17 <sup>5.)</sup> Simon, 41. <sup>6.)</sup> Minor, I, S.

LXXV. <sup>7.)</sup> nämlich so wie schon in der Physik, vgl. Reich, 44, 48, 57.



Chapter 2

When we first began to study the history of the world, we were struck by the fact that the world was not always as it is now. The world has changed in many ways, and we are now trying to understand how and why these changes have taken place. This is the purpose of this book, to provide a clear and concise account of the world's history, from the beginning of time to the present day. We will look at the physical world, the human world, and the world of ideas, and we will try to understand how these three worlds have interacted with each other over the centuries. We will also look at the future of the world, and we will try to understand what might happen in the years to come. This is a book for everyone who is interested in the world, and we hope that it will provide you with a new and exciting way of looking at the world.

The world is a very complex and interesting place, and there is much to be learned about it. We will try to make this book as easy to read as possible, so that everyone can understand it. We will use simple language and clear examples to help you understand the world's history. We will also use pictures and maps to help you see the world in a new way. We hope that you will enjoy reading this book, and we hope that it will help you to understand the world better.

The world is a very big place, and there is much to be learned about it. We will try to make this book as easy to read as possible, so that everyone can understand it. We will use simple language and clear examples to help you understand the world's history. We will also use pictures and maps to help you see the world in a new way. We hope that you will enjoy reading this book, and we hope that it will help you to understand the world better.



bringen.

Jedenfalls sind für Novalis' Rechenleitung der Mathematik beide Gesichtspunkte heranzuziehen, der von Simon und der von Olshausen hervorgehobene. Simon geht, auf Kant gestützt, von zwei Begriffen aus, der „reinen Formannahme“ und dem darauf beruhenden „intuitiven“ synthetischen Charakter der mathematischen Urteile, die doch „synthetische Urteile a priori“ sind. Dem Standpunkt Novalis' gegenüber der Mathematik fasst er mit den Worten zusammen: „Der mathematische Welt an sich, die Summe der mathematischen Formen und Verhältnisse ist die kritischste, dingbegehrteste, in sich beschlossene Offenbarung des menschlichen Geistes... Die mathematischen Formeln spielen nur mit sich selbst, kein sinnlicher Außenzweck erhält Einlaß in ihre Gebiete und so wird der mathematische Welt zum Symbol des freien rhythmischen Spieles alles Weltverfassens, das sich in reiner Form im mathematischen Wesen widerspiegelt.“<sup>1)</sup> Olshausen dagegen legt den Nachdruck auf die kombinatorische Tätigkeit der Mathematik und auf die Anwendung derselben auf den genialen „tätigen Empirismus“<sup>2)</sup> und dessen „genialische, synthetische Urteile.“<sup>3)</sup>

Was nun die Bezeichnung der Mathematik zum „magischen Idealismus“ anbelangt, so kommt hier sowohl Simons als auch Olshausens Standpunkt in Betracht. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus bildet die Mathematik „die exstensive in einem äußeren Objekt und Organ gemachte Fülle des Verstandes, einen realisierten und objektivierten Verstand“ (II, 259, 270), in dem mathem. Wesenheiten mit ihrer Bedingungslosigkeit und Unabhängigkeit vom empirischen Gegebenen befindet sich der menschliche Geist „en état de création absolue“ (II, 376, 1126), die Zahlen sind ein „aus nichts erschaffenes Reden“ (II, 262, 277). Die Mathematik entspringt einer über-individuellen Selbsttätigkeit der Vernunft, die der Mathematik zugrunde liegenden „synthetischen Urteile a priori“ sind also „eigentliche Fantasmen“ (II, 215, 295). Die Frage, ob „synthetische Urteile a priori“ möglich sind, ist gleichbedeutend mit der Frage: „Gibt es eine magische Intelligenz, i. e. Vernunft“ (II 290, 342). Die „Magie“ der Mathematik bezieht sich also auf ihren Ursprung aus der Selbsttätigkeit der Vernunft.<sup>4)</sup> Daher ist „echte Mathematik das eigentliche Element der Magie“ (II, 267).

Ebenso ist nun für den praktischen Standpunkt, wie ihn Olshausen vertritt, das „Magische“ in der aktiven individuellen Tätigkeit des menschlichen Geistes zu suchen. Die mathematische Kombinatorik wendet Novalis auf das „Experimentieren“

<sup>1)</sup> Olshausen 67.  
<sup>2)</sup> Simon, 40 f. <sup>3)</sup> die natürliche Kants „synthetischen Urteilen a posteriori“ entsprechen, vgl. S. 43

<sup>4)</sup> vgl. die Formulierung der „Hundertbarkeit“ der Mathematik bei Flammstein, S. 80 f.







mit Erfahrungen<sup>an</sup> die als „Data zur Auflösung und mannichfaltigen Kombinationen zum Kalkül“ betrachtet werden sollen (III, 383, 1155) und bezeichnet als Merkmale der „romantischen Gelchrsamkeit und romantischen Geschicklichkeit die „Kombinations- und Variationsfertigkeit“ (III, 353, 1024). Die kombinatorische Cnalogie der Mathematik ist ihm „die Disinations- oder Erfindungskunst auf Regeln gebracht“ (II, 178, 16), gerade die geniale Erfindungstätigkeit macht er aber ausdrücklich zum Prinzip des „magischen Idealismus“ (III, 332, 930) und einer Philosophie, die „freies Produkt unserer magischen Erfindungskunst“ sein soll. (III, 193, 178.)

### 3.) Die Phantase als „phänomenologische Kraft.“<sup>1)</sup>

Hemsterhuis' Auffassung der Welt als einer Funktion unserer Organe, vor allem aber die phänomenalistische Lehre der kritizistischen Philosophie, die später von Schopenhauer so treffend unter der Bezeichnung „die Welt als Vorstellung“ zusammengefasst wurde, ist zum tiefsten Erlebnis bei Novalis geworden. Die Vorstellung, dass die Welt uns nicht gegeben ist, sondern von uns geschaffen wird, dass unser Weltbild nur eine Funktion des menschlichen Geistes ist, bildet psychologisch betrachtet den Punkt, an dem Novalis seinen „magischen Idealismus“ an Kant und Fichte anknüpft. Die phänomenalistische Lehre wird aber von Novalis aus dem Reiche der allgemeinen Vernunftnotwendigkeit hinweggetragen ins Leben und wird hier zu einer Psychologie der unbewussten Tendenzen, die dem Leben Sinn und Inhalt geben. Novalis' Denken dreht sich um die Realität der menschlichen Phantase und des menschlichen Willens, um die schöpferische Macht des Glaubens. Hier begegnet sich der vom Kritizismus führende Linie mit der <sup>von der</sup> mystischen Renaissancephilosophie und dem Okkultismus angedeuteten. Denn gerade in der okkultistischen Weltanschauung spielt der Wille, der als Phantase und Glauben, als Vorstellung zur Erscheinung kommt, die größte Rolle und bildet die Grundlage der Psychologie der „Magie“ (in einem weiteren, von uns noch näher zu unterscheidenden Sinn.) Durch die okkultistische Vertiefung des Willensbegriffes entwickelt

<sup>1)</sup> vgl. III, 81, 384.







Novalis den in Fichtes Lehre schon enthaltenen Keim in einer Willensphilosophie weiter in der Richtung zum Voluntarismus, zum Primat des Willens über die Vorstellung. Die phänomenalistische Lehre wird bei Novalis in einer Psychologie der wertschaffenden Illusionskraft. Hier finden sich seine wissenschaftliche wertvollsten Ideen und hier ist der Punkt, wo die moderne Philosophie an Novalis einen Vorläufer hat. Ja, etwas Schopenhauers Erkenntnis, daß das Denken dem Willen dient, hinaus finden sich bei Novalis Ansätze zu der erst in modernster Zeit zum Prinzip erhobenen Erkenntnis, daß die Illusion für das Denken und für das Leben ihre positive Berechtigung hat.<sup>1)</sup> Denn Novalis ist weit entfernt von jeder pessimistischen Folgerung aus der Einsicht, daß unser Leben im tiefsten auf einer Illusionskraft beruht und das all dies, denn wir einen objektiven Wert vermuten, subjektive Fiktion ist. Nicht nur, daß Novalis damit wie mit etwas Selbstverständlichem, ~~sondern~~ einem <sup>eben</sup> notwendigen Lebensfaktor sich abfindet, gerade das Illusionsherausfinden wird ihm sogar zum Genuss.

Darin zeigt sich aber unverkennbarer Fichtescher Einfluss. Die für die ältere Romantik so charakteristische Übertragung der Fichteschen „intellektuellen Anschauung“ ins Spieltheater-Ästhetische, in ästhetischen Selbst- und Weltgenuss führt Novalis zur Forderung, durch das Bewusstsein der selbstgeschaffenen Illusion über das Leben, über sein eigenes Produkt sich zu erheben, wie der Künstler über sein Werk sich erhebt. Und ebenfalls eine aus Leben übertragene Konsequenz der Fichteschen Ideen ist es, wenn Novalis Fichtes Philosophie, deren Keim er in der „Auf-forderung zur Selbsttätigkeit“ (III, 127) erblickt, dahin erweitert, das Leben nicht als etwas Gegebenes zu betrachten, sondern sich selbst das Leben zu schaffen durch die schöpferische Macht der Phantasie, die die andern Materialien des Lebens verarbeitet und jedem ein Weltbild gestaltet, das ihm als die tatsächliche Realität gelten muss. Wie die Realität herbeigeführt ist, hängt nur von unserer geistigen Tätigkeit ab; das Leben ist, wie wir es selbst machen; desto gehaltvoller, je mehr wir von innen nach außen hineinprojizieren. So kommt es, daß der Dichter von selbst die höchste Stufe der Philosophie bei Novalis erreicht ~~erreich~~, daß der „magische Idealismus“ seinen natürlichen Schlussstein in der Dichtkunst finden muss.

Wird doch Novalis selbst am treffendsten das Wesen seiner Philosophie aus, wenn er

<sup>1)</sup> Wir verweisen nur auf den Pragmatismus und auf Hans Reihingers „Philosophie des Als-Ob“, die sich als ein „System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit“ oder wie Reihinger auch sagt, als „Phänomenologie des ideenbildenden, fingierenden Bewusstseins“ ausgeben. (1913)



Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is written in a cursive script and is mostly illegible due to fading and the angle of the page. It appears to be a continuous paragraph or a series of connected notes.



erklärt: „Die Poesie ist das absolut Reelle. Dies ist der Kern meiner Phantasie; je praktischer, je wahrer.“ (II, 11, 31.) — a) Urglaube - Urwillen und Illusion.

„Es ist dogmatisch, wenn ich sage, es gibt keinen Gott, es gibt keine Gemeinschaft; es gibt kein Ding an sich; ich kann höchstens nur sagen: jetzt gibt es für mich kein solches Dasein, außer einem erdachteten.“ (II, 88, 402). Indem nun Schopenhauer den Subjektivismus der Gläubens- und Überzeugungskraft in seinen tiefsten Wurzeln zu verfolgen sucht, gelangt er zu einer modern anmutenden Psychologie. „Sonderbar“, bemerkt er, „daß das Innere des Menschen bisher nur so dürftig betrachtet und so geistlos behandelt worden ist. Die sogenannte Psychologie gehört auch in den Lärm, der die Stellen im Heiligtum eingenommen haben, wo echte Götterbilder stehen sollten. .... Verstand, Phantasie, Vernunft, das sind die dürftigen Fachwerke des Universums in uns. Vor diesen wunderbaren Vermittlungen, Gestaltungen, Übergängen kein Wort. Keinem fiel es ein, noch neue, ungenannte Kräfte aufzusuchen, — ihren geselligen Verhältnissen nachzuspüren. Wer weiß, welche wunderbare Vermittlungen, welche wunderbare Generationen uns noch im Innern bevorstehen“ (II, 190, 50). Es handelt sich hier Schopenhauer um den Zusammenhang zwischen Glauben, Willen und Vorstellen, einen Zusammenhang, mit dem er selbst außerordentlich intensiv sich beschäftigt.

Die Beziehung des Glaubens zum Willen tritt in der „Hundskraft des Glaubens“ hervor: „Aller Glaube ist wunderbar und wunderbarlich. Gott ist in dem Augenblicke, als ich ihn glaube. — Glauben ist indirekt wunderbare Kraft. Durch den Glauben können wir in jedem Augenblicke Wunder tun für <sup>uns</sup> selbst, oft für andere mit, wenn wir Glauben in uns haben..... Glauben ist Wahrnehmung des realisierten Willens.“ (II, 295, 364). Indem der Glaube das, was er eigentlich will, schon realisiert sieht, erscheint er als „repräsentativer Glaube“: „Die ganze Repräsentation beruht auf dem Gegenwärtigmachen des nicht Gegenwärtigen.“ (Hundskraft der Fiktion). Mein Glauben und Liebe beruht auf repräsentativem Glauben. So der Amsahme: der ewige Friede ist schon da; Gott ist unter uns; hier ist China oder nirgends; das goldene Zeitalter ist hier u. w.“ (II, 254, 265). Insofern der Glaube in der Annahme der Realität des Jeglaubten wurzelt, beruht er auf der Annahme der Harmonie“ (II, 229, 392).<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Schopenhauer beschäftigt sich auch mit den bewußt geschaffenen methodischen Fiktionen des wissenschaftlichen Denkens, die uns dennoch zu richtigen praktischen Resultaten führen. Hier dürften ihm vor allem die fiktiven Begriffe der Mathematik, wie der einer Linie, eines Punktes, eines unendlich Kleinen u. w. den Weg gewiesen haben. (vgl. z. B. II, 376, 1126, oder II, 370, 1085, wo Schopenhauer die mathematische Methode „den Fortschritt zur Wahrheit zu behandeln“, um approximative zur Wahrheit zu gelangen auf der Logik überträgt, oder II, 326, §12: „Suppositionen







Nam die Phantasie die ideale Welt für die eigentliche Realität erklärt, so kommt sie auf „höheren Glauben“, denn „Glaube ist vom Idealismus untrennbar“ (II, 182, 27.)

„Vom Glauben hängt die Welt ab. Glauben und Vorurteil ist eins. Wie ich eine Sache annehme, so ist sie für mich“ (III, 71, 357.) – „Wo der Mensch seine Realität hinsetzt, was er fixiert, das ist sein Gott, seine Welt, sein alles..... Realität der menschlichen Phantasie und des Willens.“ (III, 184, 108) Im „Glauben“ findet Novalis eine „Willens-Empfindungen hervorzurufen, verbunden mit dem Bewusstsein der absoluten Realität des Empfindenen“ (II, 194, 55.) <sup>1.)</sup>

Nun besteht aber auch der engste Zusammenhang zwischen Glauben, Willen und Wissen.

„Glaube ist vermischter Willens- und Hirnenstrieb“ (II, 34, 155). Die „Meinung“ ist ein „aus dem Glauben entsprungenes schaffendes Wissen“ (II, 280, 317.) – „Glaube ist Empfindung des Wissens; Vorstellung Wissen der Empfindung. Gedanken, Denken ist das Prädominierende im Wissen, so wie Fühlen im Glauben.“ (II, 114, 575.) – „Überzeugung ist geglaubtes Wissen oder umgekehrt.“ (II, 53, 261). Es ist die „Qualität des Wissens, der subjektive Beschaffenheit des Wissens“, die „uns glücklich macht. Vollkommenes Wissen ist Überzeugung, und sie ist's, die uns glücklich macht und befriedigt.“ (II, 252, 259.)

„Im Grunde lebt jeder Mensch in seinem Willen. Ein fester Vorsatz ist das Universal-bemühende Mittel.“ (II, 23, 77.) Novalis beobachtet den „außerordentlichen Grad von Evidenz, Bemühung und Keitheit, den idealische Sätze (ohne Glaubenssätze) z.B. alles was geschieht, geschieht zu unserem Besten, haben,“ und spricht Voltaire des Ideals des Genieuten ist die Methode es zu finden.“)

Das „Ideal“ kennzeichnet er einmal als „Phantasm“ (II, 327, 914), der „Materie“ aber erklärt er für ein „Ideal“ (II, 374, 1112) und bezeichnet in demselben Sinne die „Elemente“ als „Kunstprodukte“, die es nicht gibt, die aber „gemacht“ werden sollen. (II, 4, 4). „Allgemeine Begriffe, Gattungs-Nationen u.zw. gehören zu den Elementen“ (II, 343, 964). „Die Begriffe Materie, Phlogiston, Organe, Jes, Kraft“ u.zw. gehören in eine logische Physik, die nichts von konkreten Stoffen weiß, sondern mit kühner Hand eigenmächtig in das Weltchaos hineingreift und eigene Ordnungen macht.“ (III, 275, 423.) – vgl. dazu: Tietinger, a.a.O. 94 u. 399 ff. über die wissenschaftlichen Fiktionen als Hilfsmittel unseres Denkens. Zu den „Hilfsbegriffen“ des menschlichen Verstandes gehört auch der Begriff des Naturgesetzes (vgl. ebd. S. 420.), und Novalis erklärt: „Sollten die unerschütterlichen Gesetze der Natur nicht Täuschungen, nicht höchst unnatürlich sein? Im Gesetz ist ein einfaches, leicht zu überschendes Verhältnis. Aus Regelmäßigkeit suchen wir nach Gesetzen“ (III, 260, 529). vgl. auch II, 92, 486. – <sup>2.)</sup> Daher auch

Novalis' großes Interesse für die Hypochondrie: „Hypochondrie ist pathologisierte Phantasie mit Glauben an die Realität ihrer Produktionen, Phantasmen verbunden“ (III, 84, 395.) Sie ist „eine sehr mechanische Krankheit. Es gibt eine kleine und eine erhabene Hyp: Vorher aus muss man in der Seele Zuzugewandungen suchen“ (III, 34, 157.)



the first of these is the fact that the first of the three  
is the first of the three, the second is the second of the three  
the third is the third of the three, the fourth is the fourth of the three  
the fifth is the fifth of the three, the sixth is the sixth of the three  
the seventh is the seventh of the three, the eighth is the eighth of the three  
the ninth is the ninth of the three, the tenth is the tenth of the three  
the eleventh is the eleventh of the three, the twelfth is the twelfth of the three  
the thirteenth is the thirteenth of the three, the fourteenth is the fourteenth of the three  
the fifteenth is the fifteenth of the three, the sixteenth is the sixteenth of the three  
the seventeenth is the seventeenth of the three, the eighteenth is the eighteenth of the three  
the nineteenth is the nineteenth of the three, the twentieth is the twentieth of the three  
the twenty-first is the twenty-first of the three, the twenty-second is the twenty-second of the three  
the twenty-third is the twenty-third of the three, the twenty-fourth is the twenty-fourth of the three  
the twenty-fifth is the twenty-fifth of the three, the twenty-sixth is the twenty-sixth of the three  
the twenty-seventh is the twenty-seventh of the three, the twenty-eighth is the twenty-eighth of the three  
the twenty-ninth is the twenty-ninth of the three, the thirtieth is the thirtieth of the three  
the thirty-first is the thirty-first of the three, the thirty-second is the thirty-second of the three  
the thirty-third is the thirty-third of the three, the thirty-fourth is the thirty-fourth of the three  
the thirty-fifth is the thirty-fifth of the three, the thirty-sixth is the thirty-sixth of the three  
the thirty-seventh is the thirty-seventh of the three, the thirty-eighth is the thirty-eighth of the three  
the thirty-ninth is the thirty-ninth of the three, the fortieth is the fortieth of the three  
the forty-first is the forty-first of the three, the forty-second is the forty-second of the three  
the forty-third is the forty-third of the three, the forty-fourth is the forty-fourth of the three  
the forty-fifth is the forty-fifth of the three, the forty-sixth is the forty-sixth of the three  
the forty-seventh is the forty-seventh of the three, the forty-eighth is the forty-eighth of the three  
the forty-ninth is the forty-ninth of the three, the fiftieth is the fiftieth of the three  
the fifty-first is the fifty-first of the three, the fifty-second is the fifty-second of the three  
the fifty-third is the fifty-third of the three, the fifty-fourth is the fifty-fourth of the three  
the fifty-fifth is the fifty-fifth of the three, the fifty-sixth is the fifty-sixth of the three  
the fifty-seventh is the fifty-seventh of the three, the fifty-eighth is the fifty-eighth of the three  
the fifty-ninth is the fifty-ninth of the three, the sixtieth is the sixtieth of the three  
the sixty-first is the sixty-first of the three, the sixty-second is the sixty-second of the three  
the sixty-third is the sixty-third of the three, the sixty-fourth is the sixty-fourth of the three  
the sixty-fifth is the sixty-fifth of the three, the sixty-sixth is the sixty-sixth of the three  
the sixty-seventh is the sixty-seventh of the three, the sixty-eighth is the sixty-eighth of the three  
the sixty-ninth is the sixty-ninth of the three, the seventieth is the seventieth of the three  
the seventy-first is the seventy-first of the three, the seventy-second is the seventy-second of the three  
the seventy-third is the seventy-third of the three, the seventy-fourth is the seventy-fourth of the three  
the seventy-fifth is the seventy-fifth of the three, the seventy-sixth is the seventy-sixth of the three  
the seventy-seventh is the seventy-seventh of the three, the seventy-eighth is the seventy-eighth of the three  
the seventy-ninth is the seventy-ninth of the three, the eightieth is the eightieth of the three  
the eighty-first is the eighty-first of the three, the eighty-second is the eighty-second of the three  
the eighty-third is the eighty-third of the three, the eighty-fourth is the eighty-fourth of the three  
the eighty-fifth is the eighty-fifth of the three, the eighty-sixth is the eighty-sixth of the three  
the eighty-seventh is the eighty-seventh of the three, the eighty-eighth is the eighty-eighth of the three  
the eighty-ninth is the eighty-ninth of the three, the ninetieth is the ninetieth of the three  
the ninety-first is the ninety-first of the three, the ninety-second is the ninety-second of the three  
the ninety-third is the ninety-third of the three, the ninety-fourth is the ninety-fourth of the three  
the ninety-fifth is the ninety-fifth of the three, the ninety-sixth is the ninety-sixth of the three  
the ninety-seventh is the ninety-seventh of the three, the ninety-eighth is the ninety-eighth of the three  
the ninety-ninth is the ninety-ninth of the three, the hundredth is the hundredth of the three



den Satz nach: „S'il n'y a point de Dieu, il faut s'en faire.“<sup>1)</sup> So verfolgt Novalis immer und überall den praktischen Wert der Fiktionsfähigkeit des menschlichen Geistes. „Kann ein Mensch plötzlich wahrhaft glauben, er sei moralisch, so wird es er auch sein“ (II, 282, 324.) „Indem Fichte glaubt, daß er philosophieren kann, und diesem Glauben gemäß handelt, fängt er an zu philosophieren.“ (II, 326, 312) – „Unsere Meinung, Glaube, Überzeugung von der Schwingigkeit, Leichtigkeit, Selbstevidenz und Nichterleuchtbarkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Erfolg und Misserfolg u.ä. eines Unternehmens, einer Handlung bestimmt in der Tat derselben. Z.B., es ist mühselig, und nützlich, wenn ich glaube, daß es so ist, und so fort. Selbst der Erfolg des Wunsches beruht auf der Macht des Glaubens. In allem Wissen ist Glauben.“ (III, 54, 272.)

So kann Novalis mit Recht sagen: „Man muß notwendig erschrecken, wenn man einen Blick in die Tiefe des Geistes wirft. Der Tiefsein und der Höhe haben keine Grenzen.“ (III, 81, 410.)

Auf Grund dieses Zusammenhangs von Wollen, Glauben und Wissen spricht Novalis von einer „Magie der Einbildungskraft“ als der realen Wirkungskraft der „Illusion“ (II, 377, 1131.), von einer „Handkraft der Fiktion“ (II, 254, 265.), einer „Handkraft des Glaubens“ (II, 195, 364.) In dieser weiteren, psychologisch so bedeutenden Auffassung bildet die „Magie“ einen integralen Bestandteil des Okkultismus und findet sich bei allen tiefenmystischen Okkultisten, wie Agrippa von Nettesheim, Paracelsus und J. Böhme, u.ä.<sup>2)</sup> Es handelt sich bei dieser „Magie“, das Allerletzte, das Persönlichste, die aus dem Untarwunden quellende moralische Gemütskraft in ihrer außermechanischen Gestaltung

<sup>1)</sup> Wie tief Novalis das Wesen der religiösen Vorstellungen erfaßte, zeigt einerseits die Bemerkung, daß „auf Verwechslung des Symbols mit dem Symbolisierten, auf ihrer Identifizierung, auf dem Glauben an wahrhafte, vollständige Repräsentation und Relation des Bildes und des Originals, der Erscheinung und der Substanz.... kurz, auf Verwechslung von Subjekt und Objekt“ der „ganze Aberglaube und Irrtum aller Zeiten und Völker und Individuen“ beruhe, (II, 338, 947) und andererseits die Erkenntnis, daß „der Aberglaube überhaupt notwendiger zum Religiösen ist, „als man gewöhnlich glaubt.“ (III, 63, 319.) vgl. auch was Novalis über die Notwendigkeit und die Entstehung des „Mittel“-Begriffes in den Religionen sagt: II, 126, 74, sowie über den konservativen und andererseits doch auf die Zukunft ausblickenden Charakter der Religion: II, 314, 439, dazu: II, 311, 422. –

<sup>2)</sup> Wir zitieren als Beispiel eine Stelle aus Paracelsus' „Occulta philosophia“: „Die Imagination ist allein ein Mittel zur Vollendung des Willens. Alles Imaginieren im Menschen kommt aus dem Herzen, und dieses ist die Sonne im Mikrokosmos, und aus dem Mikrokosmos geht die Imagination heraus in die große Welt. So ist die Imagination des Menschen ein Samen, welcher materialistisch wird. Die strenge Imagination ist auch ein Anfang aller magischen Werke. Also ist auch mein







der Tatsächlichen Realität zu fassen und die inneren Fäden des Weltbegriffens bloß-  
zulegen. Gerade dafür zeigt Oswald einen wunderbaren Verstand: „Alle Über-  
zeugung ist unabhängig von der Naturwahrheit. Sie bezieht sich auf die magische  
oder Handerwahrheit. Von der Naturwahrheit kann man nur überzeugt werden,  
insofern sie Handerwahrheit wird. Aller Beweis fußt auf Überzeugung, und ist  
mithin nur ein Nothbehelf im Zustand des Mangels an durchgängiger Handerwahr-  
heit. Alle Naturwahrheiten beruhen demnach ebenfalls auf Handerwahrheit.“ (II, 200, 74).

– „Am Ende beruht die Begreiflichkeit eines Phänomens auf Glauben und Willen“

(II, 252, 200) – „Alle Erfahrung ist Magie; nur magisch erklärbar“ (II, 24, 81). Die  
unmittelbare Zeichnung alles Äußeren und aller gegebenen Tatsachen durch die Glaubens-  
kraft, wodurch erst ~~das~~ <sup>das</sup>, was sich außerhalb unseres Ich befindet, zum geistigen  
Besitz des Bewusstseins wird, liegt im Tiefsten in einer magischen Wirklichkeit des  
Gemütes. Es ist eine Art Autosuggestion, durch die etwas Fremdes zu einem un-  
mittelbarem Eigentum in unserem Bewusstsein verwandelt wird.

Um der Macht der Suggestion droht sich ja diese ganze magische Psychologie. „Das  
beste am Brownischen System ist die erstaunliche Zuversicht, mit der Brown  
sein System als allgemeingültend hinstellt..... Je größer der Magus, desto willkürlicher sein

Gedanke ein Zuschau auf den Zweck. Ich brauche das Auge nicht dahinzukehren mit der Hand,  
sondern meine Imagination kehrt es dahin, wohin ich es begehre. Die stehende Imagination eines  
andern gegen mich kann mich töten. Die Imagination ist aus Lust und Begierde; daraus  
folgt Haß und Neid; aus der Lust folgt also das Werk. Also kann ein Fluch wahr werden,  
wenn er von Herzen geht..... Die Magica ist eine große verborgene Weisheit, wie die Pannopt  
eine große öffentliche Torheit ist; dabei bedarf es keiner Beschwörungen, und die Ceremo-  
nien, Zirkelmarken und Rauchwerke sind lauter Offenspieß und Verführung.  
Es ist ein großes Ding um des Menschen Gemüt, daß niemandem möglich ist,  
es anzusprechen; wie Gott selbst ewig und unvergänglich ist, also auch das Gemüt des  
Menschen. Wenn wir Menschen erst das Gemüt erkennen würden, dann wäre uns nichts  
unmöglich auf Erden. – Die Imagination wird bekräftigt und vollendet durch den  
Glauben, daß es wahrhaft geschehe, denn jeder Zweifel bricht das Werk. Der Glaube  
soll die Imagination bestätigen, denn der Glaube bekräftigt den Willen. Daß der Mensch  
nicht perfekt imaginiert und glaubt, das macht, daß die Künste noch ungewiß sind,  
die doch ganz gewiß sein können.“ (Nach Krieger, I, 107.). – „Unter Imagination“ sagt  
Fr. Hartmann (Grundriß der Lehre des Platon, S. 167.) „versteht Platon nicht ein leere Phan-  
tase, sondern eine durch den unbewußten geistigen Willen belebte Kraft, durch welche eine







Verfahren, sein Spruch, seine Mittel. Jeder tut nach seiner eigenen Art Wunder" (II, 200, 75.). - "Die Autorität hat Gewicht, denn sie macht eine Meinung magisch, reizend" (II, 197, 63.).

Novalis spricht das psychologische Grundgesetz der <sup>hypnotischen</sup> Suggestion aus, wenn er erklärt:  
 „Alle Bezauberung geschieht durch partielle Identifikation mit dem Bezauberten, den ich so zwingen kann, eine Sache so zu glauben, zu sehen, zu fühlen, will ich will.“  
 (II, 204, 77.)<sup>1)</sup> Vom Standpunkt der Suggestion wird auch jede Leidenschaft, jedes Gefühl, das uns in ein inneres Abhängigkeitsverhältnis zu ~~seinem Gegenstand oder~~ einer Person bringt, in einer hypnotischen magischen Erscheinung. „Alle geistige Berührung gleicht der Berührung eines Zauberstabs. Alles kann zum Zauberwerkzeug werden. Fern aber die Wirkung einer solchen Berührung so fabelhaft, wenn die Wirkungen eines Zaubertranks so wunderbar vorkommen, der erinnere sich an die erste Berührung der Hand seiner Geliebten, an ihren ersten bedeutenden Blick...“  
 (II, 238, 230) - „Alle Bezauberung ist ein künstlich erzeugter Wahnsinn. Alle Leidenschaft ist eine Bezauberung. Ein reizendes Mädchen ist eine reellere Zauberin, als man glaubt.“ (II, 55, 178) So löst sich das ganze innere Leben der Menschheit in ein magisches Spiel ~~von~~ gegenseitigen Wechselbestimmungen, in ein geistiges Ineinanderwogen und Ineinandergreifen der Willenskräfte der Individuen auf. Die innerlichsten, persönlichsten Fäden werden hier aufgedeckt, die über das physische Nebeneinander hinweg, als „geistige Berührung“ das Leben der Menschen gestalten. +

Vom Standpunkt der magischen Psychologie wendet nun Novalis auf Fichtes Lehre von der „produktiven Einbildungskraft“ an und so wird ihm unser ganzes Weltbild in der Fiktion eines „Urglaubens, Urwillens“ (III, 83, 391.):  
 „Aus Kraft des Glaubens ist die ganze Welt entstanden; es ist das synthetische Prinzip.... Im Willen ist der Grund der Schöpfung. Glauben ist Wirkung des Willens auf die Intelligenz.... Glaubenskraft ist also Willen.“ (III, 97, 447) - „Alle Synthese, alle Progression oder Übergang fängt mit Illusion an. Ich sehe außer mir, was in mir ist - ich glaube, es sei geschehen, was ich eben tue und so fort. Irrtum der Zeit und des Raumes. - Glauben ist die Operation des Illudierens, die Basis der Illusion. Alles Wissen in der Entfernung ist Glauben. Der Begriff

---

Vorstellung sich im Gemüte einbildet.“<sup>1)</sup> vgl. III, 32, 142: „Aller Reiz richtet an - der Reiz identifiziert. < Ich - Nicht-Ich - Produkt >. Alle Reize im Einen gedacht, ist Ich und Nicht-Ich. (Theorie der Zauberer).“ vgl. auch ganz allgemein: „Alles was erregt, was Aufmerksamkeit, Unergründlichkeit an sich weckt - damit sucht sich das Erregte in ein bleibendes Verhältnis zu setzen - mit ihm verbunden zu bleiben und es gleichsam mit sich zu identifizieren“ (III, 47, 237.).







außer mir ist Ding. Alles Wissen endet und fängt im Glauben an. Vor- und  
 Rückweiterung des Wissens ist Hinaussetzung, Erweiterung des Glaubensgebietes.  
 Das Ich glaubt ein fremdes Wesen zu sehen - durch Approximation desselben  
 entsteht ein anderes Mittelwesen, das Produkt, was dem Ich zugehört und was  
 dem Ich zugleich nicht zugehören scheint. Die Mittelresultate des Prozesses sind  
 die Hauptsache; das zufällig gewordene oder gemachte Ding ist das verkehrte Re-  
 sultat. "(III, 88, 402.) Wenn wir etwas außer uns als Ding sehen, was  
 eigentlich nur unsere eigene subjektive räumliche Anschauung ist, so beruht dies  
 im tiefsten auf einer "Operation des Illudirens": "Das Ich glaubt ein fremdes  
 Wesen zu sehen." Nun wissen wir schon, daß alles Objektive, Gegebene, Fremde,  
 außerhalb des Subjekts Befindliche nur durch Zueignung in einem Bestandtheil  
 des Bewußtseins gemacht werden kann; "Kewandlung des Fremden in Eigenes, Zu-  
 eignung ist das unaufhörliche Geschäft des Geistes." (II, 200, 132). Glaubte das Ich eines  
 seits ein fremdes Wesen zu sehen, so entsteht andererseits "durch Approximation  
 desselben ein anderes Mittelwesen, das Produkt, was dem Ich zugehört und was dem Ich zugleich  
 nicht zugehören scheint." - "Ich kann nur etwas erfahren, insofern ich es in mir  
 aufnehme; es ist also eine Alienation meiner selbst, und eine Zueignung oder Re-  
 wandlung einer anderen Substanz in der meinige zugleich; das neue Produkt ist von  
 den beiden Faktoren vorhanden, es ist aus beiden gemischt." (II, 189, 48) Gerade dieses  
 Mittelprodukt, das innere Objekt, wird vom gemeinen Bewußtsein mit dem Körper  
~~selbst~~ verwechselt: "Darstellung ist eine Äußerung des inneren Zustandes, der inneren  
 Veränderungen, Verkörperung des inneren Objektes. Das äußere Objekt wechselt durch das  
 Ich und im Ich mit dem Begriffe, und produziert wird die Anschauung. Das innere  
 Objekt wechselt durch das Ich und im Ich mit einem ihm angemessenen Körper,  
 und es entsteht das Zeichen. Dort ist das Objekt der Körper, hier ist das Objekt  
 der Geist. Das gemeine Bewußtsein verwechselt das Entstandene, die Anschauung  
 und das Zeichen mit dem Körper, weil es nicht zu abstrahiren weiß, nicht  
selbstständig ist, sondern nur notwendig leidend, nur halb, nicht ganz." (III, 113, 508) -  
 Die Abstraktion und Selbstständigkeit, das Bewußtsein der Phänomenalität der äußeren  
 Erscheinungswelt und der sie hervorbringenden <sup>eigenen</sup> Illusionstätigkeit fordert aber Novalis für  
 den kritischen Menschen: "Wenn ich frage, was eine Sache ist, so frage ich nach  
 ihrer Vorstellung und Anschauung; ich frage nicht nur nach mir selbst" (II, 184, 109)  
 Sagen "sollte man alle Sachen, wie man sein Ich ansieht, betrachten: als eigene







Tätigkeit. Mit dem Ich geht es nur am leichtesten: das ist der Anfang, das Prinzip dieses Gebrauches." (II, 205, 218.) Die äußeren Dinge sollen also als Produkte unserer eigenen Tätigkeit unserem Bewusstsein unmittelbar vornehmlich werden, sie sollen in Gedanken verwandelt werden. Diese psychologische Operation ist aber nach Novalis eine Operation des „magischen Idealisten“:

Fichtes „intellektuelle Anschauung“, der Selbstanschauung im Vollziehen des Aktes, die Fähigkeit im Denken sich selbst gegenständlich zu werden und seine Gedanken zum Objekt, sich selbst zum erkennenden Subjekt zu machen, bildet, wie wir in einem früheren Kapitel gesehen haben, den Zentralpunkt eines eigenen Gedankenkomplexes bei Novalis, der „Selbstdurchdringung des Geistes“. Dort hatte er verkündet: „Der größte Zauberer würde der sein, der sich zugleich so bezaubern könnte, daß ihm seine Zaubereien wie fremde, selbstmächtige Einwirkungen vorkämen.“ (II, 202, 88.) In dieser Forderung, seine Gedanken sich selbst gegenständlich zu machen, sie zum Objekt des Bewusstseins, zu äußeren Dingen zu machen, tritt nun als Gegenstück der Forderung, die äußeren Dinge der Einheimischs Welt als subjektive Tätigkeit zu empfinden, äußere Dinge in Gedanken zu verwandeln:

„Wenn ihr die Gedanken nicht mittelbar (und zufällig) vornehmbar machen könnt, so macht doch umgekehrt die äußeren Dinge unmittelbar (und unwillkürlich) vornehmbar, — welches ebensowohl ist, als wenn ihr die Gedanken nicht in äußeren Dingen machen könnt, so macht die äußeren Dinge in Gedanken. Können ihr einen Gedanken nicht zur selbständigen, sich von euch absondernden und nur euch fremd, d. h. äußerlich vornehmenden Sache machen, so verfährt umgekehrt mit den äußerlichen Dingen und verwandelt sie in Gedanken. — Beide Operationen sind idealistisch. Wer sie beide vollkommen in seiner Gewalt hat, ist der magische Idealist. Sollte nicht die Vollkommenheit jeder von beiden Operationen von der andern abhängig sein?“ (II, 199, 73.) <sup>1.)</sup> —

Für unser Kapitel kommt nun die zweite Operation des „magischen Idealisten“: die Verwandlung der Dinge in Gedanken in Betracht. Es handelt sich um das Bewusstsein der Phänomenalität der räumlichen Einheimischs Welt. Dieses Bewusstsein

---

1.) Der Zusammenhang dieser beiden Operationen mit der Fichteschen Philosophie illustriert: III, 336, 938: „Fichte lehrt das Geheimnis des Experimentierens, er lehrt Tatsachen und Tathandlungen oder wirkliche Sachen und Handlungen in Experimente und Begriffe verwandeln; Sachen in entgegengesetzte Handlungen, in Begriffe; Handlungen in entgegengesetzte Sachen, auch in Begriffe.....“







aber, insofern es das Bewußtsein der eigenen schöpferischen Tätigkeit ist, zielt bei Novalis auf einen Genuss der Illusion ab, auf den Selbstgenuss des Geistes, der sich über sein Produkt erhebt, ~~und~~ sein Bewusstsein seiner gestaltenden Subjektivität im Produkt nicht aufhebt, das Dogmatik des äußeren Scheines kritisch vernichtet.

Sehr hübsch illustriert diese von der kritizistischen Philosophie ausgehende und auf ästhetischen Selbst- und Weltgenuss abzielende Tendenz ein kleiner romantischer Dialog zweier „sympathisierenden“ Freunde, die sich mit dem „Jutium der Zeit“ wie Novalis II, 88, 402 gesagt hatte, auseinandersetzen: Absolute Lust ist einzig, außer aller Zeit. Das Leben ist zeitlich bedingt und endlich, daher - Unlust. Nun fordert aber einer der beiden Freunde „Verwandlung der Unlust in Lust und mit ihr der Zeit in Ewigkeit durch eigenmächtige Abwanderung und Erhebung des Geistes, des Bewusstseins der Illusion als solcher. Ja, Lieber, und hier an den Säulen des Herkules lassen Sie uns umarmen, im Genuss der Überzeugung, daß es bei uns steht, das Leben wie eine schöne, genialische Täuschung, wie ein herrliches Schauspiel zu betrachten, daß wir schon hier im Geist in absoluten Lust und Ewigkeit sein können, und daß gerade die alte Klage, daß alles vergänglich sei, der prächtigste <sup>aller</sup> Gedanken werden kann und soll.“ Und Novalis wünscht, „diese Ansicht des Lebens, als zeitliche Illusion, als Trauma, möge uns zu andern Räten werden.“ (II, 12 f.)

„Wer aber das Leben anders als eine sich selbst vernichtende Illusion ansieht“ erklärt Novalis, „ist noch im Leben befangen.“ Und wenn er nun hinzufügt: „Das Leben soll uns kein gegebenes, sondern ein von uns gemachter Roman sein“ (III, 73, 301.), so tritt deutlich der Zusammenhang zwischen seiner Psychologie der Illusion, ab der „Phänomenologie“ der realitätshaffenden und -gestaltenden Phantasie und der Grundidee seines „magischen Idealismus“, der bewusst-<sup>absichtlichen</sup> und gleichsam programmatischen Gestaltung des Weltbildes durch die schöpferische Macht der Phantasie entage. Der magische Idealist sucht nicht nur der im Unbewußten wurzelnden Phantasietätigkeit sich bewusst zu werden, um Bewusstsein der aus einem unbewussten „Urwillen“ und „Urglauben“ quellenden eigenen Illusionstätigkeit vorzudrängen, sondern er trachtet in Erkenntnis der jedem seine eigene Realität „fixierenden“ Macht der Phantasie, sein Weltbild bewusst durch die Kraft der Phantasie sich zu formen.







## b.) Der „magische Idealismus“ als Lebensphilosophie.

So wie die Kunst ein bewußtes Schaffen des ästhetischen Scheins ist, so hat die Lebenskunst Novalis' zum Ziel der bewußte Verwandlung des Lebens in Poesie durch die gestaltende Macht der Phantasie. „Man muß eine poetische Welt um sich her bilden und in der Poesie leben. (Naich 100)“<sup>1)</sup> Dazwischen gelangt man, indem man in der Welt ist, „was man auf dem Papier ist – Ideen schöpfer“ (Naich 95). Ja, Novalis ordnet diesem Programm seiner Lebenskunst die „Schriftstellerei“ unter (Naich 100), die Hauptsache ist ihm die Verwandlung des Lebens in einen „von uns gemachten Roman“ (II, 73, 361). Durch „romantische Orientierung, Beurteilung und Behandlung des Menschenlebens“ soll der Mensch sich irren werden, daß er in einem „kolossalen Roman“ lebt und daß „nichts romantischer ist, als was man gewöhnliche Welt und Schicksal nennt.“ (II, 387, 1180). Diese „romantische Orientierung“ besteht in der „Kunst, aus allem Leben zu ziehen“, denn „alles zu beliben ist Zweck des Lebens. Lust ist Leben. Verlust ist Mittel um Lust, wie Tod Mittel um Leben.“ (II, 71, 349)<sup>2)</sup> – „Alle Zufälle unseres Lebens sind Metamorphosen, aus denen wir machen können, was wir wollen. Wer viel Geist hat, macht viel aus seinem Leben. Jede Bekanntheit, jeder Vorfall, wäre für den durchaus Geistigen erster Jübel einer unendlichen Reihe, Anfang eines unendlichen Romans“ (II, 124, 66). Die ideenschöpferische, verknüpfende und verbindende, dem Einzelnen seine Bedeutung verleihende Tätigkeit des Bewußtseins bildet das Prinzip der Novalischen Lebenskunst. Vor hier aus ist seine Verherrlichung des „merkantilen Geistes“ verständlich: „Der Handelsgeist ist der Geist der Welt. Er ist der großartige Geist schlechthin. Er setzt alles in Bewegung und verbindet alles. Er weckt Länder und Städte, Nationen und Kunstwerke. Er ist der Geist der Kultur, der Vollkommenung des Menschengeschlechts. Der historische Handelsgeist, der sklavisch

---

<sup>1)</sup> vgl. II, 8, 17: „Durch Bemühen des Stimmkamms unseres hohen Organs werden wir uns selbst in unserem poetischen Fato machen – und unser Leben nach Belieben poetisieren und poetisieren lassen können.“  
<sup>2)</sup> Vor diesem Standpunkt aus kann es natürlich für Novalis kein reelles Übel geben, Novalis ist durchaus Optimist: Der Tod ist nur das „romantische Prinzip unseres Lebens“, durch das das Leben „verstärkt“ wird. (II, 35, 108.) „Die Selbstaufklärung des Fictes, diese Selbstverbrennung der Illusion, des illusionären Problems ist eben das Vollständige der Befriedigung des Fictes. Was ist das Leben anders? Die Vergeißlung, die Todespunkt ist gerade eine der interessantesten Täuschungen dieser Art.“ (II, 73, 360.) „Alle Vergeißlung ist deterministisch – aber auch Determinismus ist ein Element des phantastischen Weltalls oder Systems.“







sich nach den gegebenen Bedürfnissen, nach den Umständen der Zeit und des Orts richtet, ist nur ein Bastard des echten, schaffenden Handelsgenies" (II, 98, 443).

Die ganze Tendenz der von Morals geforderten „Selbsttätigkeit“ des menschlichen Geistes geht darauf aus, überall Zusammenhänge zu schaffen, mit Bewusstsein an dem mannigfaltigen Leben der Jangen teilzunehmen, so daß jeder im Allen und All in jedem lebt: „Alles muß in einander greifen, Eins durch das andre gedeihen und reifen; jedes in Allen das sich stellt, indem es sich mit ihnen vermischt und greifend in ihre Tiefen fällt, sein eigenartiges Wesen erfindet und tausend neue Gedanken erhält.“ (IV, 217.) —

So wie der der Welt zugewandte menschliche Geist überall Beziehungen schafft und die Welt im Fülle seines Ichs macht, so wird der religiöse Mensch Alles im Leben auf die Gottheit als die unendliche Idee der Liebe zu beziehen und so durch den tätigen Gebrauch des „religiösen Organs“ (II, 293, 359), des „produktiven Herzens“ (ibid.) sein Leben zum „Gottesdienst“ (II, 297, 373) zu gestalten.

„Gott ist die Liebe, die Liebe ist das höchste Reale“ (II, 285, 334), wie ist der „Endzweck der Weltgeschichte, das Choren des Universums“ (II, 102, 452.) Daher hat auch das „Heidentum“, „Mythentum“ der Religion mit dem Dogma nichts zu schaffen, es liegt vielmehr in der „Erregung des heiligen Intuitionssinns“, in der „Belebung der Herzensfähigkeit“, weshalb „echte Religion“ sich „eigentlich durch reine, sättigende, alles belebende Begeisterung“ äußert, „die wie der Hauch alles erhöht“ (II, 110, 502.)

Die Verzerrung und der falsche Glaube an die Realität der Elemente ist die Quelle der meisten, vielleicht aller bisherigen Irrtümer. (II, 50, 241.) „Alles was wegzunehmen ist, ist nur falsche Meinung - Irrtum. Krankheit und Übel sind welches nur in und durch die Einbildung - wie sind nicht zu statuieren.“ (II, 39, 192.) „Dörre ist eine notwendige Illusion, um das Gute zu verstärken und zu entwickeln; wie der Irrtum zum Behuf der Wahrheit. So auch Schmerz, Härlichkeit, Disharmonie. Diese Illusionen sind nur aus der Magie der Einbildungskraft zu erklären.“ (II, 377, 1731.) „Es gibt kein eigentliches Unglück in der Welt. Glück und Unglück stehen in beständiger Woge.“ (II, 276, 288.) Ja, bezüglich des Schmerzes, der Krankheit und des Todes plant Morals eine „Poetik des Übels“ (II, 280, 317.) „Es gibt nichts absolut Böses und kein absolutes Übel. Es ist möglich, daß der Mensch sich allmählich absolut Böse macht, und so allmählich auch ein absolutes Übel schafft; aber beides sind künstliche Produkte, die der Mensch nach Gesetzen der Moral und Natur schlechterhin annullieren will, nicht glauben, nicht annehmen..... Auf einer gewissen Stufe des Bewusstseins existiert jetzt schon kein Übel, und dieses Bewusstsein soll das permanente werden.“ (II, 280, 317.) — Von hier aus wird Morals Meinung im Theodizee (vgl. Nach 102 ff.) verständlich.







So fordert denn Novalis eine „tätige Liebe – hinein und hineinleben“ (III, 178, 55.) und einen „produktiven religiösen Sinn“ (II, 294, 363.)

„Indem das Herz, abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen, sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht, entsteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Eine, deren wunderbares Objekt ein höheres Wesen, eine Gottheit ist; daher erhebt Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfaßt.“ (II, 295, 359.) Dadurch werden aber alle unsere Empfindungen und Neigungen in „angewandten Religion“ (ibid.)

Drei Richtungslinien begegnen sich im Novalischen Religionsbegriffe: eine läuft vom Humanismus „organe moral“, eine vom Pietismus und der Mystik und eine von Schleiermachers „Reden über die Religion“ (1799) aus.

Nach Hermsdörfer entsteht Religion dadurch, daß Gott als das höchste Wesen zum Gegenstand der Liebe wird: „Die Religion ergibt sich nur aus der Beziehung jedes Individuums zum höchsten Wesen. Diese Beziehung manifestiert sich nur durch das moralische Organ.“<sup>1)</sup> – Die Beziehung des Individuums zu der Gottheit gehört zur moralischen Seite des Universums und folglich erhält man seine Sension durch den moralischen Sinn. Die Enge oder Weite dieser Beziehung hängt von dem Grade der Vollkommenheit des moralischen Organs ab.“<sup>2)</sup> Und Novalis erklärt: „Nur durch den moralischen Sinn wird uns Gott vernnehmlich“ (II, 288, 340.)

Im Pietismus und der Mystik liegt der Hauptakzent der Religion auf dem Gefühl und dem ständigen inneren Umgang mit Jesus und Gott. Daher findet Novalis bei den Humanisten „bemerkenswert, daß wir Idealisten von Profession sind, und Religion ex professo treiben, sie zu ihrem Hauptgeschäft machen“ (II, 291, 349.)

Schleiermacher sucht das Wesen der Religion abseits von allen äußeren Einbildungen in dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen. Novalis begrüßt in seinem Fragment „Christenheit oder Europa“ (1799) Schleiermacher als den „Herzschlag der neuen Zeit“, als den „Bauer“, der „einen neuen Schleier für die Heilige gemacht“ hat, „der ihren himmlischen Glanz anerkennend vereit und doch nie wichtiger als ein anderer verhält“ (II, 40 f.) „Das sind glückliche Leute,“ erklärt er, „die überall Gott vernehmen, überall Gott finden, diese Leute sind eigentlich religiös. Religion ist Moral in der höchsten Signität, wie Schleiermacher vorzüglich gesagt hat.“ (II, 229, 390.) – „Alle absolute Empfindung“ erklärt Novalis schon für „religiös.“ (II, 34, 156.)

<sup>1)</sup> Hermsdörfer, I, 172.

<sup>2)</sup> Hermsdörfer, I, 173.







Hier liegt gerade im Gefühl des demütigen Empfangens des Wortes des dem Menschen mit der Gottheit verbindenden Prinzipes. „Religiöse Aufmerksamkeit auf die Sonnenblicke der andern Welt ist ein Haupterfordernis des religiösen Menschen. Wie man alles zum Gegenstande eines Epigramms oder eines Einfalls machen kann, so kann man auch alles... in ein religiöses Epigramm, in Gottes Wort verwandeln“ (I 292, 357) - „Wer Gott einmal suchen will, der findet ihn überall.“ (II, 109, 495) Von diesem Standpunkt aus gewinnt besonders der Zufall eine große religiöse Bedeutung: „Allen Zufall ist wunderbar, Bedingung eines hohen Wesens, ein Problem, Datum des tätig religiösen Sinns“ (III, 50, 244) Und insofern möchte Novalis alles, was das Leben bringt, für unser Bewusstsein in einen „Zufall“ verwandeln. (ebd.) Hierher gehört auch die innere Bildungs- und Erbauungswert der Krankheit: „Krankheiten, besonders langwierige, sind Lehrjahre der Lebenskunst und Gemütsbildung. Man muß sie durch tägliche Bemerkungen zu beruhigen suchen... Dadurch werden „innere Triumphstufen der Religion und Sittlichkeit, diese Grundvesten unseres Daseins“ (II, 229, 190).

Die Religion soll als Lebenskunst im „praktischen Poese“ werden (III, 35, 159), Die produktive Tätigkeit des religiösen Organs ist es, die diese Aufgabe lösen soll. „Das gewöhnliche Leben ist ein Priestertum, fast wie der vestalische.... Es hängt nur von uns ab“, wie wir die „heilige und geheimnisvolle Flamme“ pflegen und warten. (II, 58, 298.)

Nun wir nun zurückblicken und zu formulieren suchen, was Novalis unter seinem „magischen Idealismus“ verstanden hat, so sehen wir, daß derselbe nicht etwa ein philosophisches System im wissenschaftlichen Sinne, sondern nur eine besondere Art der Lebens- und Weltbetrachtung, eine Lebenskunst sein will, eine schöpferische, von innen heraus das Weltbild gestaltende und formende individuelle Geistestätigkeit. „Philosophie des Lebens“ sagt Novalis selbst, „enthält die Wissenschaft vom unabhängigen, selbstgemachten, in meiner Gewalt stehenden Leben - und gehört zur Lebenskunstlehre, oder dem System der Vorschriften, sich ein solches Leben zu bereiten.“ (II, 54, 271.) Als solche Vorschriften haben wir die „Selbstüberwindung des Geistes“ als die Erhebung des Unbewußten, und damit auch Unwillkürlichen zum Bewußtsein und damit zur Willkür, sodann das geistige Produzieren von Ideen als die schöpferische Schöpfungsstärke der magischen Phantasie, das Bewußtsein der Phänomenalität der Erscheinungswelt und die



The first part of the paper is devoted to a general  
discussion of the subject of the paper, and to a  
statement of the objects which it has in view.  
The second part contains a description of the  
method employed in the investigation, and of the  
results which have been obtained. The third part  
contains a discussion of the results, and of the  
conclusions which may be drawn from them.  
The fourth part contains a summary of the  
results, and of the conclusions which may be  
drawn from them. The fifth part contains a  
list of the references which have been consulted.  
The sixth part contains a list of the names of  
the persons who have assisted in the investigation.  
The seventh part contains a list of the names of  
the persons who have assisted in the investigation.  
The eighth part contains a list of the names of  
the persons who have assisted in the investigation.  
The ninth part contains a list of the names of  
the persons who have assisted in the investigation.  
The tenth part contains a list of the names of  
the persons who have assisted in the investigation.



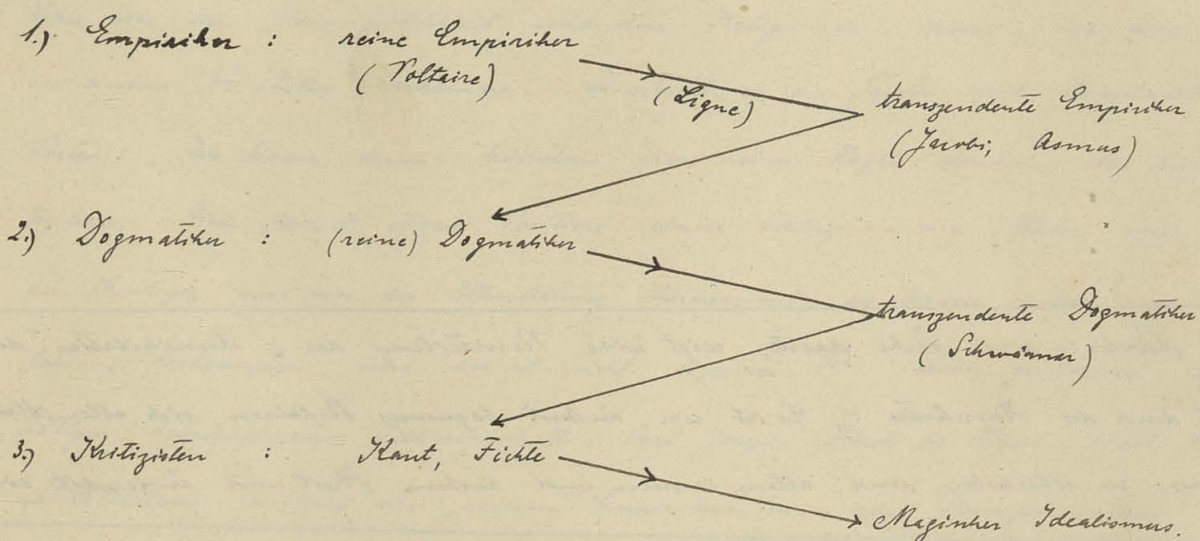
selbständige Gestaltung seiner Realität zur Poesie und im Religion durch die Beziehungstätigkeit des Bewusstseins, kennen gelernt.

So verstanden ist der „magische Idealismus“ die uns individuelle Salben <sup>Anwendung</sup> übertrage und hier zum Lebensprinzip erhobene <sup>[Konsequenz]</sup> der kritizistischen Lehre von der <sup>2</sup> überindividuellen schöpferischen Vernunfttätigkeit der Menschheit, die bei Novalis in individuellen Schöpferkraft der Persönlichkeit, vor allem des des Genies und Künstlers, wird. An Stelle der allgemeinen Vernunftnotwendigkeit tritt bei Novalis die „Magie“ der Phantasie.

Wie sehr Novalis des Zusammenhanges seiner „tätigen“ Weltbetrachtung mit Kant und Fichtes Philosophie sich bewußt war, zeigt das Fragm. III, 16, 58, in dem er eine aufsteigende Linie von philosophischen Weltanschauungen konstruiert, die in ~~mit~~ dem an Kant und Fichte angeschlossenen „magischen Idealismus“ gipfelt:

„Ähnlichkeit und Unähnlichkeit von Assens und Ligne und Voltaire. Auch Jacobi gehört zu den transzendenten Empirikern. Empiriker ist: in dem der Denkungsart eine Wirkung der Außenwelt und des Fatums ist, — der passive Denker — dem seine Philosophie gegeben wird. Voltaire ist reiner Empiriker und so mehrere französische Philosophen. Ligne neigt unmerklich zu den transzendenten Empirikern. Diese machen den Übergang zu den Dogmatikern. Von da gehts zu den Schwärmern oder den transzendenten Dogmatikern, dann zu Kant, von da zu Fichte und endlich zum magischen Idealismus.“

Die von Novalis aufgestellte Rangordnung ist also folgende:



1) Empiriker, „in dem der Denkungsart eine Wirkung der Außenwelt und des Fatums ist — der passive Denker, — dem seine Philosophie gegeben wird.“

a) reine Empiriker: „Voltaire und so mehrere französische Philosophen.“ Voltaires Philosophie zählt Novalis zu den „Populärphilosophen“ mit ihren „Gemeinplätzen“ (III, 44, 225), und



2.) Wie Savais in dieser Sache dachte, zeigt seine Beurteilung der „Annihilation“ der Vernunft durch die Annukaten: „Es ist ein äußerst bequemes Verfahren, sich allen Mühen des Forschens zu überheben und allem inneren und äußeren Streit und Zwiespalt ein Ende zu machen.“ (II, 183, 57.) „Aus Trägheit und Abandung“ ist für Savais der „mythische Dogmatismus des Purants“, der Glaube an „höhere Mitteilung der Weisheit“, der „intellektuelle Auktorismus“ entstanden, und er fordert im Sinne seiner „tätigen“ Religiosität eine „tätige Bearbeitung und Erhebung der Trägheit“ (III, 52, 154.)



nach der französischen Lebensphilosophie des XVIII. Jahrhunderts erklärt er: „La vraie Philosophie gehört zu der ganzen Menschheit des Lebens. Sie ist eine natürliche, antithetische Wirkung dieses Lebens, aber kein freies Produkt unserer magischen Erfindungskraft.“ (II, 197, 178.)<sup>1)</sup>

b) transzendente Empiriker: Jacobi, Ramus. Jacobi's „Gefühlphilosophie“ behauptete bestimmt, es sei im Inneren der Menschheit, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu empfinden, und trachte den Glauben als bloße Gefühlsache – vertretende „Kernkraft“ – im schroffsten Gegensatz zu der auf absoluten Unglauben angewiesenen, voraussetzungslosen Menschheit. Einerseits verteidigte Jacobi gegenüber der kantischen Theorie des sinnlichen Erkenntnis den Standpunkt des Empirismus, andererseits stürzte er sich durch seinen „salto mortale des menschlichen Vernunft“ aus dem begreifenden Erkennen zum Glauben als einer unmittelbaren Erkenntnisart des Über sinnlichen. Passiver Empirismus und Mystik stehen unmittelbar nebeneinander. „Jacobi“ sagt Novalis, „hat keinen Kunstsinne und darum verfehlt er den Sinn der Wissenschaftslehre, sucht ohne mögliche Realität und hat keine Freunde am bloßen Philosophieren, am heitern philosophischen Bewusstsein – wirken und anerkennen“ (II, 39, 196.) In dem Aufsatz „Mystizismus des gesunden Menschenverstandes“ zählt Novalis auch Matthias Clandius, (Ramus). (III, 194, 157). Clandius' Gefühlsmystizismus trennt scharf zwischen Natur und göttlicher Offenbarung.<sup>2)</sup> Die dem Empiriker von Novalis zugesprochene „Passivität des Denkens“ zeigt sich bei ihm am besten in seinem Verhältnis zu Kant, dem er nicht vertraute, ob er sein eigenes System glaubte und dessen Lehre von der Raumzeitlichkeit und den Kategorien ihm „wie leere Bruchstücke in einem Korbchen“ vorkamen. So schrieb er an Jacobi und begründete es mit den Worten: „Ich kann denn höchstens eine reine Logik denken, aber keine reine Ethik. Diese fordert etwas Positives, einen Schlag an die Glocke,“ und wie der in der Theologie nur von der Offenbarung herkommt, so kann er hier nur von der Erfahrung herkommen, und das ist nicht a priori.“<sup>3)</sup> Dem geistreichen, literarisch tätigen österreichischen Feldmarschall Carl Joseph Fürst de Ligne weist Novalis eine Mittelstellung zwischen dem „reinen Empiriker und dem „transzendenten“ zu. –

<sup>1)</sup> vgl. II 57, 286: „Der Realist ist der Idealist, der von sich selbst nichts weiß.“

<sup>2)</sup> siehe links!

<sup>3)</sup> C. Münchberg: „Matthias Clandius. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte seiner Zeit. (Jahre hamburgischer Theologen, II, Hamb. 1869) S. 321; Gelegenheitlich des Ethicismusstrates Fichtes verspottete M. Clandius im Handsbuchs Boten der kritische Philosoph mit den Worten: „Es hat der Schatzkammer unserer Zeit – einen neuen Fund gemacht – Die Dinge sind nicht, was sie deuten – Ein jeder nehme sich in Acht. – Krank ist in sich vollendet gesund, – der Sonn' von sich ein Edelknecht.“ (ebd. S. 326.)







2.) Dogmatiker: Diese Stufe umfaßt einerseits der Scholastiker, die „aus logischen Atomen“ das Weltall aufbauen, deren Ziel ein „unendliches Axiom“ ist, und andererseits die Schwärmer, die transzendenten Dogmatiker, die „roh intuitiv, bloß dynamisch“ sind. (II, 173, 8) Das Verfahren der Scholastiker beruht auf der Erschöpfung der wirklichen Welt durch eine vorgestellte Zeichenwelt und damit „auf dem gewöhnlichen trügen Behagen des Menschen am Willkürlichen und Selbstgemachten und Festgesetzten.“ (II, 48, 238).<sup>1)</sup> Das Vorgehen der Schwärmer auf einer vollkommenen passiven Hingabe an das unerblickliche, dynamische Seelenleben. Von einem Standpunkt der „Selbstdurchdringung des Geistes“, der Erhebung des intuitiven Lebens zum Bewusstsein verurteilt Novalis natürlich das passive Aufgehen der eigenen Persönlichkeit in der absoluten mystischen Ekstase, der vermeintlichen Vereinigung mit dem Absoluten, mit Gott, und verurteilt die „so berücksichtigte Spekulation“, den „verkehrten, falschen Mystizismus, dem glauben an die Begründung der Dinge an sich“, da doch der Kritizismus der „Notwendigkeit der Begrenzung, Determination, Innehaltung“ zeige. (II, 185, 114.) Er selbst reduziert die mystische „Ekstase“ zur „intellektuellen Annäherung“ (II, 186, 119) und weist gegenüber dem „Vordienst der freiwilligen Demut“ der „mystischen Orthodoxen“ auf Fichtes „entgegen gesetzten Vordienst“ hin (II, 181, 84.)

3.) Kritizismus. Geht die erste Stufe, der Empirismus vom gegebenen Stoff aus und gelangt sie höchstens zu einem „Mystizismus des gesunden Menschenverstandes“, so geht schon die zweite Stufe, der Dogmatismus vom Absoluten aus (vgl. II, 173, 8), die dritte Stufe aber, der Kritizismus, sucht im Menschen selbst den absoluten Mittelpunkt.<sup>2)</sup> „Kant setzt die feste, ruhende, gesetzgebende Kraft a priori in uns – die alten Philosophen setzten sie außer uns. So hat also in der Philosophie der entgegengesetzte Weg gegangen als in der Astronomie. Hier hat man meist die Erde als fix und den Himmel als sie umrollend gedacht – in der Philosophie hingegen hat man meist das Ich als bewegt und sich um die Gegenstände drehend gedacht, und der Revolutionärs beider Wissenschaften haben nachher gewechselt.“ (II, 167, 9.) Vollends Fichtes Philosophie ist für Novalis eine „Aufforderung zur Selbsttätigkeit“ (II, 187) geworden. Wie Novalis die schöpferische Tätigkeit der individuellen Vernunft in der individuellen Übergefühlt und wie er bald an Fichte anknüpfend, bald sich von ihm entfernend, die außermechanische, vom innen heraus tätige Weltbetrachtung zum Prinzip eines „magischen Idealismus“ erhoben hat, haben wir schon im Eingehen und im Jagen zu würdigen gesucht. —

<sup>1)</sup> „Umgekehrt“ erklärt Novalis, „findet man Leute, die von der Vorstellung- und Zeichenwelt nichts wissen wollen; das sind rohrnünftliche Menschen, .... deren träge, plumpe, inertische Gesinnung man in neueren Zeiten auch teilweise zum System erhoben hat. (Rousseau, Helvetius, Locke u. v.)“ (ibid.) <sup>2)</sup> vgl. II, 177, 378.







### Anhang.

Mit Fragm. II, 16, 58 haben wir das letzte der fünf Fragmente (II, 106, 480, II, 199, 73, III, 384, 1165, III, 332, 930), die direkt den „magischen Idealismus“ nennen und auf die wir unsere einzelnen Kapitel hingestemmt haben, durch den dargestellten Zusammenhang verständlich gemacht. Dies ist uns nicht gelungen mit dem rätselhaften Fragm. II, 97, 440, das wir für die Darstellung zu verwenden daher auch nicht in der Lage waren.

Dieses Fragment ist schon deshalb unverständlich, weil es aus zwei Gedankengängen besteht, die mit einander nicht gedanklich-logisch, sondern nur assoziativ verbunden zu sein scheinen: „Wenn man etwas Bestimmtes tun und erreichen will, so muß man sich auch provisorische bestimmte Grenzen setzen. Wer aber dies nicht will, der ist vollkommen wie der, der nicht eher schwimmen will, bis er's kann. Es ist ein magischer Idealist, wie es magische Realisten gibt. Jener sucht eine Wunderbewegung, ein Wundersubjekt – dieser ein Wunderobjekt, eine Wundergestalt. Beides sind logische Monstrositäten, Halbarten, in denen sich allerdings das Ideal auf eine doppelte Weise offenbart oder spiegelt – heilige, involuti Wesen, die das höchste Licht wunderbar brechen – Wahnsinnige Propheten. So ist auch der Traum prophetisch – Charakter einer wunderbaren Zukunft.“ (III, 97, 440.)

Für den ersten Teil des Fragmentes (die ersten drei Sätze) scheint das Wort „Idealist“ eine pejorative Bedeutung zu haben: Idealist = ein Mensch, der nicht eher etwas praktisch anwenden möchte, als bis er es vollkommen<sup>2</sup> schon imstande wäre, ~~zu~~ während man sich doch, um etwas Bestimmtes tun und erreichen zu können, provisorische bestimmte Grenzen setzen muß, um durch ~~allmähliche~~ praktische Versuche und Übungen erst allmählich zur erstrebten Vollkommenheit zu gelangen.

Für den zweiten, übrigen Teil des Fragmentes bekommt aber das Wort „Idealist“ eine andere Bedeutung: „magischer Idealist“ = ein Mensch, der eine Wunderbewegung, ein Wundersubjekt sucht im Gegensatz zum „magischen Realisten“, der ein Wunderobjekt, eine Wundergestalt sucht. Wie der zweite Teil mit dem ersten, mit dem er durch den Satz: „Es ist ein magischer Idealist, wie es magische Realisten gibt“ verbunden ist, innerlich zusammenhängt, ist nicht auszu- klügeln. Wir stellen nur die stilistische Mangelhaftigkeit, des Fragmentes, der seine erschöpfende Interpretation überhaupt unmöglich macht, fest und gehen über zu dem im zweiten Teil behandelten Gegensatz vom „magischen Idealist“ und „Realist“.







Was meint Novalis mit dieser Unterscheidung? Es liegt nahe, auf die „Wunderbewegung“, das „Wunderobjekt“ den ganzen Gedankenkomplex, den wir als „magische Geistestätigkeit“ zusammengefaßt haben, zu beziehen, im Gegensatz zu der ohnultistischen Magie, die auf ein „Wunderobjekt“, eine „Wundergestalt“ ausgeht. Man fuhrt aber den Gedankenkomplex, den wir als „magische Sinnestätigkeit“ bezeichnet haben, auf der ohnultistischen Magie, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß er im letzten Grunde zur willkürlichen Modifizierung des Weltbildes dienen soll, also demselben Zweck, den auch die „magische Geistestätigkeit“, das magische Produzieren hat. Insofern wären bloßes magisches Produzieren oder bloße Magie im ohnultistischen Sinne „logische“ d. h. einseitige „Krankheiten“, in denen sich allerdings das „Ideal“ – nämlich <sup>oben</sup> (die durch den „magischen Idealismus“ repräsentierte Verbindung von ohnultistischer Magie und tätigen geistigen Produzieren – „auf eine doppelte Art offenbart.“ Diese Verbindung wäre im Sinne des Fragmentes II, 72, 359 und der hierzu von uns S. 55 gegebenen Interpretation zu denken, also als „magische Sinnestätigkeit“ (im Novalischen Sinne, so wie wir <sup>es</sup> schon Textweise beim Künstler findet) und als „magische Geistestätigkeit“, aus denen beiden der „magische Idealismus“ sich zusammensetzt.

Natürlich ist diese Interpretation nicht zwingend; eine zwingende Interpretation unseres Fragmentes wird aber überhaupt niemals möglich sein, da es ganz vereinzelt dasteht und keine einzige parallele oder analoge Äußerung ihm zur Seite gestellt werden kann. <sup>1.)</sup>

<sup>1.)</sup> Jedenfalls kann daraus, daß in unserem Fragm. die Tätigkeit des „magischen Idealisten“ als „logische Krankheit“ bezeichnet ist, eine Überwindung des „mag. Idealismus“ durch Novalis nicht gefolgert werden, wie es Hägel tut. (Euph. IV, 628, 799.), denn unsere ganze Arbeit hat gezeigt, daß auch die auf das „Wunderobjekt“, die „Wundergestalt“ gerichtete Tätigkeit als „magische Sinnestätigkeit“ zum „magischen Idealismus“ gehört, daß also in unserem Fragment die Bezeichnung „magischer Idealist“ in einem eingeschränkten, den Begriff des „magischen Idealismus“ nicht erschöpfenden Sinne gebraucht ist. Übrigens erklärt doch Novalis selbst, daß im „magischen Idealist“ und „Realist“ das „Ideal auf eine doppelte Weise sich spiegelt“, was darauf hinweist, daß es sich eben nur um eine beiderseitige Verbindung der beiden handelt. – Bei dieser Gelegenheit bemerken wir, daß auch die anderen Fragmente, auf die Hägel seine Vermutung einer Überwindung des „mag. Idealismus“ stützt, durch den von uns dargelegten Zusammenhang im Sinne des „magischen Idealismus“ interpretiert werden könnten, so: II, 191, 57, (Hägel, a. a. O. 799) vgl. S. 31. ; III, 373, 1109 zeigt nur eine Abschwächung gegenüber II, 384, 1165,







c.) Die Poesie als Schlüsselstein des „magischen Idealismus.“ <sup>1)</sup>

„Man beschuldigt,“ sagt Novalis im *Lehrjahre in Paris*, „die Dichter der Überhebung, und hält ihnen ihre bildliche uneigentliche Sprache gleichsam nur zugute, ja man begnügt sich ohne tiefere Untersuchung, ihrer Phantasie jene wunderliche Natur einzuschreiben, die manches sieht und hört, was andere nicht sehen und hören, und die in einem bühnlichen Wahnsinn mit der wirklichen Welt nach ihrem Belieben umhallet und waltet; aber mir scheinen der Dichter noch bei weitem nicht genug zu überheben, nur dunkel den Zauber jener Sprache zu ahnden und mit der Phantasie nun so zu spielen, wie ein Kind mit dem Zauberstabe seines Vaters spielt.“ (IV, 31.)

Im Kapitel über die „magische Sinnestätigkeit“ haben wir gezeigt, wie für Novalis die produktive Sinnestätigkeit des Künstlers, die *apriori* des Weltbild modifiziert zum „magischen“ – *tätigen* Gebrauch der Organe“ gehört. Der Dichter hat „die Einbildungskraft, das Sprachorgan und der Empfindung oder vielmehr schon mehrere Organe zugleich, deren Wirkung er auf vereinigt das Sprachorgan oder auf das Hand hinführt, in seiner Gewalt, und wirkt durch sie beider, stellt durch sie beider geistige Welt dar.“ (II, 182, 52). So erscheint die Dichtkunst als „willkürlicher, *tätiger*, produktiver Gebrauch unserer Organe“ (III, 14, 51). Das Hauptorgan des Dichters, die Einbildungskraft, ist „der wunderbare Sinn, der uns alle Sinne erzeugen kann und der so sehr schon in unserer Willkür steht. Wenn der äußere Sinn ganz unter mechanischen Gesetzen zu stehen scheint, so ist die Einbildungskraft offenbar nicht an der Gegenwart oder Verstrickung äußerer Reize gebunden.“ (II, 60, 305.)

Nähert sich der Dichter dem Ideal der „magischen Sinnestätigkeit“, so umfaßt seine Tätigkeit auch alle Elemente, die wir als charakteristisch für die „magische Geistestätigkeit“ festgestellt haben.

doch kann daraus nicht eine Überwindung des „mag. Idealismus“ gefolgert werden. (Hegel, a. a. O. 799, 812, vgl. dazu bei uns S. 57. ) Zu II, 288, 340 (Hegel, a. a. O. 628, 812) vgl. das spätere Kapitel über die „magische Moral“ S. 98. –

<sup>1)</sup> Es handelt sich uns hier natürlich nicht darum, die Poesie Novalis' erschöpfend darzustellen – diesbezüglich verweisen wir auf Flarenstein – , sondern nur ihre flüchtigen Umrisse ihren Zusammenhang mit dem „magischen Idealismus“ zu zeigen.







Ihr auf der genial-kombinierende Berechnungstätigkeit des Bewusstseins gegründete Philosophie Novalis' mündet in der Dichtkunst, den höchsten Grad des Denkens und Empfindens: „Je unermesslicher und mannichfacher der Horizont des Bewusstseins wird, desto mehr verschwindet die individuelle Größe und desto mehrlicher wächst, desto offener wird der geistige Raumgröße des Menschen. Je größer und höher das Ganze, desto mehrwärtiger das Einzelne .... Mit der Breite und Fertigkeit des Denkens wächst die Freiheit. Die Mannichfaltigkeit der Methoden nimmt zu - am Ende weiß der Denker aus jedem alles zu machen. (Der Philosoph wird zum Dichter. Dichter ist nun der höchste Grad des Denkens oder Empfindens.)" (III, 107, 485.)

Die Poesie als „Darstellung der inneren Welt in ihrer Gesamtheit“ d. h. also des „Gemütes“, muss „selbsttätig, eigentümlich, allgemein, verknüpfend und schöpferisch“ sein (II, 299, 387). Ihr Verfahren beruht auf „tätiger Ideenassoziation, aus selbsttätiger, absichtlicher, idealistischer Unfallproduktion“ (II, 310, 384).

Wir haben früher gesehen, wie Novalis gerade auf die „tätige Ideenassoziation“ und auf die Erweiterung des Bewusstseins über die gegebene Welt seine Lebenskunst, als der Kunst, alles in Poesie zu verwandeln, gründet. „Wie der Philosoph durch System und Staat die Kräfte des Individuums mit den Kräften der Menschheit und des Weltalls verknüpft, das Ganze zum Organ des Individuums, und das Individuum zum Organ des Ganzen macht - so die Poesie, in Anschauung des Lebens. Das Individuum lebt im Ganzen und das Ganze im Individuum. Durch Poesie entsteht die höchste Sympathie und Koaktivität, der innigste Gemeinschaft des Endlichen und Unendlichen.“ (III, 176, 52.)

Wenn die Philosophie ihre Ideen in einem System entwickelt, das die Welt widerspiegeln soll, wenn der Philosoph „alles ordnet“, so „löst der Dichter alle Bande auf“ und bildet durch die Poesie „die schöne Jünglingskraft, die Weltfamilie, die schöne Haushaltung des Universums“ (III, 176, 52). Daher stellt der Dichter das Unendliche auf eine andere Weise dar als der Philosoph: er „romantisiert“ die Welt durch eine „qualitative Potenzierung“, indem er „dem

Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein“ gibt, und umgekehrt, dem „Höheren, Unbekannten, Mysteriösen, Unendlichen“ einen „geläufigen Ausdruck“ verleiht (III, 45, 232.)







Die „ideale Zufallproduktion“ und die „qualitative Pötenzierung“ führt Novalis dazu, im Märchen den „Kanon der Poesie“ zu erblicken: „Alles poe-  
tische muss märchenhaft sein. Der Dichter betet den Zufall an“ (III, 4, 6). Das Märchen ist ein „Ensemble wunderbarer Dinge und Begebenheiten“, eine  
„musikalische Phantasmie“ (II, 308, 414), in der „die ganze Natur auf eine wunder-  
liche Art mit der ganzen Geisteswelt vermischt ist“ (II, 309, 415). Das Mittel,  
das dem Dichten dient, Natur und Geisteswelt zu vermischen, ist das Symbol.  
Dadurch wird die Poesie zur „symbolischen“ Darstellung der „transzendenten  
Welt“ (III, 48, 52). Gerade in der „Absolutierung, Universalisierung... des indivi-  
duellen Momentes“ liegt das „eigentliche Kern des Romantismus“ (IV, 343, 970).

Die „tätige Ideenassoziation“ der Poesie soll aber nicht ~~stehen~~ als die einer  
dynamischen Intuition das einzige Element der Poesie bilden, da sonst des  
Dichters Freiheit gegenüber seinem Produkte verloren ginge. „Begeisterung ohne  
Verstand ist unnuß und gefährlich“ und die „hüßliche, belobende Wärme eines  
dichtenden Gemüts“ ist „gerade das Widerspiel von jener <sup>wilden</sup> [kränklichen] Hitze  
eines kränklichen Hergens. Diese ist arm, beläuhend und vorübergehend;  
jene wendet alle Gestalten rein ab, begünstigt die Ausbildung der mannich-  
faltigsten Verhältnisse, und ist ewig durch sich selbst.“ (IV, 166 f.) Intuition und  
Verstand, Begeisterung und Verstand, Gefühl und zweckvolle Absichtlichkeit  
machen erst zusammen die wahre Kunst aus. Die echte intuitive Darstellung  
„beruht auf systematischem Denken und Schauen“ (III, 226, 377). Und so erwartet  
Novalis von der „künftigen transzendenten Poesie“ ein „bewußtes organisches  
Poetisieren“, da ~~aber~~ die bisherigen „dynamischen“ Dichter nur „ohne ihr Wesen  
organisch poetisierten“ und daher „größtenteils nur im Einzelnen echt poetisch,  
im Ganzen aber gewöhnlich unpoetisch waren“ (III, 9, 19.) „Instinkt ist  
Kunst ohne Absicht – Kunst, ohne zu wissen, wie und was man macht. Der  
Instinkt läßt sich in Kunst verwandeln, durch Beobachtung der Kunsthandlung.  
Was man also macht, das läßt sich am Ende kunstmäßig zu machen er-  
lernen. Kunst, das Lächerliche und das Romantische hervorzubringen.“ (III, 230, 409).

Alles Unwillkürliche soll also in Willkürliches verwandelt werden. — 4)

– Gerade das Kern der aus Fichtes „intellektueller Anschauung“ orientierten romanti-  
schen „Schriftstellerkunst“ fordert, daß der Dichter frei über sein Produkt sich  
erhebt und nicht in seinem eigenen Werke aufgeht. „Darstellen um dar-“

4) vgl. III, 48, 52 „Der erste Anfang ist Naturpoesie. Am Ende ist der zweite Anfang

– und ist Kunstpoesie.“



erstellen  
 das ob  
 bestimm  
 idealinh  
 eines o  
 phores  
 nicht hanc  
 der „ n  
 hervor  
 geistes  
 Lo sch  
 in der  
 Idealism  
 seinen  
 „ befa  
 Tat  
 finden



zustellen ist ein freies Darstellen. Es wird damit nur angedeutet, dass nicht das Objekt als solches, sondern das Ich, als Grund der Tätigkeit, die Tätigkeit bestimmen will. Dadurch erhält das Kunstwerk einen freien, selbständigen, idealisierenden Charakter, einen imposanten Geist, denn es ist sichtbares Produkt eines Ich.... Das Objekt soll uns als Produkt des Ich bestimmen, nicht als bloßes Objekt." (III 115, 523.) Die im Kunstwerk zum Ausdruck kommende, sichtbare Treue des Autors gegenüber seinem Werk bildet aber das Kern der „romantischen Ironie“, die der ästhetischen Illusion als solcher sich bewusst bleiben und so die schöpferische Subjektivität des menschlichen Geistes genießen will.

So sehen wir, wie alle psychologischen Elemente des „magischen Idealismus“ in der poetischen Novelle zusammenlaufen. Ist doch der ganze „magische Idealismus“ von Haus aus darauf angelegt, im künstlerischen Prodigium seinen natürlichen Abschluss und Gipfelpunkt zu finden. Die Poeme „befasst im Grunde alle transzendentale Funktionen, und enthält in der Tat das Transzendente selbst. Der transzendente Dichter ist der transzendente Mensch überhaupt.“ (III, 178, 52.)

---



*[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*

Die  
der  
des  
der  
het  
sinn  
der  
Kultur  
beurtheilung  
aufge  
Jom  
Pflicht  
die  
Predl  
lichen  
aus  
ist  
Stellung  
wenn  
es  
des  
ist  
die  
nun  
und  
dann  
seine  
Kultur  
sein  
1) zgl.  
2) da  
Kor  
Kor



## V) Magische Moral.

Die Bahn der „Bildung“, die unter den Romantikern zum Stichwort gegen die Aufklärung mit deren nichttunem theoretischen Erkenntnis und nichttunem Moral der Gemeinnützigkeit wurde, ist von den Klassikern eröffnet worden. Das Problem der Bildung als einer vollen und allseitigen Entfaltung des menschlichen Wesens hat seinen Kernpunkt in dem Verhältnis der beiden Seiten des Menschen, der sinnlichen und übersinnlichen, zueinander. Schillers Ästhetik war es, die die Versöhnung dieser beiden Gegensätze zum bewußten Problem der modernen Kultur erhob. Schon bei Schiller aber nimmt die Ästhetik die Tendenz, eine bewußte Zeichnung des geistlichen Genusses zu werden und das Ideal einer „Bildung“ aufzustellen, deren Typus eben Goethe ist.

Dem Kantischen Rigorismus mit seiner Notwendigkeit des Antagonismus von Pflicht und Neigung wird von Schiller das höhere Ideal entgegengesetzt, daß durch die ästhetische Genöthigung das natürliche Triebleben des Menschen selbst in einer Forderung gelange, worin er nicht mehr nötig hat, die Regungen der sinnlichen Natur durch die sittliche Überzeugung zu unterdrücken, sondern spontan aus seiner eignen Natur heraus tut, was das Gesetz verlangt; auf dieser Stufe ist der Mensch nicht mehr Sklave der Pflicht, sondern er hat das Sittengesetz zum Thatengesetz seines Handelns gemacht. Ist <sup>auch</sup> sein solches Handeln der „schönen Seele“, wenn es aus bloßer natürlicher Anlage entspringt, von Grunde moralisch indifferent, so enthält eine solche Forderung der Natur, wenn sie das unter Mitwirkung des ästhetischen Lebens gewonnene Resultat der Bildung und der sittlichen Erziehung ist, die höchste Forderung des menschlichen Wesens. <sup>1)</sup>

Ein ähnliches Bildungsideal, eine ähnliche Forderung von Geist und Natur, Vernunft und Trieb im moralischen Wesen verfolgt Novalis in seinen Fragmenten und Fiktionen. Aber wenn man das Grundproblem der Moral, um das es sich damals handelte, berücksichtigt, können die Auslegungen Novalis verstanden und seine Moralbegriffe dargestellt werden. <sup>2)</sup> Da dabei Novalis die Lehren an der Philosophen Fichte, vor allem an dessen „Sittenlehre“ (1798) entwickelt hat, so muß sein Ausgangspunkt hier eine breitere Darstellung finden.

<sup>1)</sup> vgl. Händelband: Geschichte der neueren Philosophie, II, 256 f., u. 264.

<sup>2)</sup> Dadurch daß Simon in seiner Arbeit <sup>das</sup> vernachlässigt hat, hat er auch die Grundidee der Novalischen „Moral“ nicht herausgearbeitet (vgl. Simon. 71. ff.) und das ganze Problem der Moral etwas stöckelmittelich behandelt.







Nur die Rechtslehre aus dem Konflikte des Freiheitstriebes in einem Subjekt mit dem Freiheitstrieb in einem anderen Subjekt entsteht, so entspringt nach Fichte die Sittenlehre aus dem innern Konflikte zweier Triebe in einer und derselben Person. Der eine Trieb ist der Trieb des vernünftigen Wesens nach absoluter Selbstständigkeit; er bildet als „reiner Trieb“ das Prinzip der Autonomie des Ich, der freien Selbstbestimmung. Der andere Trieb, der sich aus der sinnlichen, empirischen Existenz des Menschen ergibt, ist der „Naturtrieb“, der Selbsterhaltungstrieb. Der Gegensatz zwischen dem autonomen sittlichen und dem sinnlichen Trieb bestimmt Fichte in der Auffassung dessen, was Kant das Radikalböse in der menschlichen Natur genannt hat. Das radikale Übel der menschlichen Natur ruht Fichte in der Trägheit. Der „Naturtrieb“ bildet das materiale, endmännliche Prinzip des Strebens nach Genuss, Bequemlichkeit, Ruhe, er ist der Schleichheit des Fleisches, während der sittliche Trieb auf der Arbeit, auf immer neuen Ringen und Kämpfen ausgeht. Da aber doch der Naturtrieb für die empirische Existenz des Menschen notwendig ist, so sind reiner Trieb und Naturtrieb zu vereinigen, und zwar durch ein positives Handeln auf der Sinnenwelt, das also dem Inhalte nach auf der Sinnenwelt geht, wie der Naturtrieb, dessen Endabsicht aber auf völlige Befreiung von der Sinnenwelt geht, wie es der reine Trieb will. Durch ein positives Handeln auf der Sinnenwelt wird die Macht des Ich über das Nicht-Ich, die Herrschaft der Vernunft über die Natur immer mehr realisiert. Dieses Streben frei zu handeln, um immer freier zu werden, ist der aus dem reinen und dem Natur-Trieb gemischte sittliche Trieb. So wie für Kant gilt für Fichte das ~~natur~~ natürliche Wesen und das dazu gehörige sinnliche Vorleben des Menschen als etwas dem Sittengesetz Widerstrebendes und seine Erfüllung Hemmendes. Aber beiden erscheint doch andererseits dieses natürliche Wesen notwendig, um das sittliche Handeln überhaupt in Erfüllung zu bringen und beide betrachten deshalb diesen Widerstand als einen für die sittliche Aufgabe zweckmäßig eingerichteten. Ja, für Fichte wird der sittliche Zweck zum Grund der Welt. Der Anstoß für die ursprüngliche Selbstbeschränkung des Ich geht daraus hervor, daß das Ich als unendliche Tätigkeit eines Widerstandes bedarf, um sich an ihm zu erfüllen. Das Ich setzt sich die Schranke, um sie zu überwinden, es ist Function, um praktisch zu sein. Der Grund der Welt ist nicht eine Ursache,



*[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*

condem  
als Scl  
Pann  
un ab  
Indgen  
da dar  
solung  
In dar  
eine  
duum  
shum  
legen  
um  
Mitt  
der in  
Je  
wils  
not  
nan  
ordma  
ciru  
lost  
" mit  
Se  
" lin  
wilt  
Ide  
Hana  
Nede  
(inn  
ideal  
" Je  
Inke  
die m  
" yel.



vondem ein Zweck, der realisiert werden soll. Dieser Zweck ist die Tätigkeit als Selbstzweck, als sittliche Tätigkeit. Damit ist der Primat der praktischen Vernunft über der Theorie vollständig durchgeführt. Die Natur hat Sinn nur als Material unserer Pflichterfüllung. Die Realisierung des sittlichen Endzweckes liegt aber in der Unendlichkeit: sie kann nie erreicht werden, da das Ich nie völlig unabhängig von allen Beschränkung werden kann, solange der Mensch empirisches Wesen bleibt. <sup>1)</sup>

In dem Plane der Verwirklichung des sittlichen Zweckes ist jedem einzelnen Ich eine besondere Bestimmung zugeordnet. Diese seine Bestimmung hat das Individuum aus seiner empirischen Existenz und aus seinem sittlichen Bewusstsein zu erkennen und sie als oberste Maxime allen seinen Lebenstätigkeiten zugrunde zu legen. So gestaltet Fichte den kategorischen Imperativ Kants in der Forderung um: Handle stets nach deiner Bestimmung, nach bester Überzeugung von deiner Pflicht, nach deinem Gewissen! Damit erkennt Fichte das sittliche Eigenrecht der individuellen Bestimmung und den Freiheitswert der Persönlichkeit an. <sup>2)</sup>

Gerade dieser Umstand fesselte Novalis an Fichtes Moralbegriff. Andererseits aber sucht Novalis dem totalen Wesen des Menschen als Persönlichkeit noch viel mehr zu werden als Fichte, indem er eine Vereinigung des autonomen Vernunftwesens und des sinnlichen Naturwesens nicht im Sinne einer Unterordnung des einen unter den andern, wie es Fichte tut, sondern im Sinne einer harmonischen Versöhnung der beiden Gegensätze im „moralischen Wesen“ löst und so die Moral in der Richtung des schillerischen Begriffes der „sittlichen Grazie“ und der „schönen Seele“ entwickelt.

Die „Sittlichkeit“ gehört nach Novalis zu den „echten Künsten“, in denen „ein Geist, eine Idee realisiert - von innen heraus produziert wird: die Geisteswelt“. Sie ist die „Kunst, unter den Naturen in Handlungen einer sittlichen Idee, einer Kunstidee a priori, gemäß zu wählen und auf diese Art in alle Handlungen einen Geist, einen Sinn zu legen - dem Leben eine höhere Bedeutung zu geben, und so die Masse innerer und äußerer Handlungen (innere sind die Gesinnungen und Entschlüsse) kunstmäßig zu einem idealischen Ganzen zu ordnen und zu vereinigen.“ (II, 264, 274) d. h.: Indem

<sup>1)</sup> Gerade der zukünftig-teleologische Charakter der Fichteschen Metaphysik hat Novalis' Denken stark beeinflusst und seinen Blick der Zukunft zugekehrt; vgl. die vielen Fragmente, die mit der „Zukunftselbe“ sich befassen, z. B. II, 251, 257, III, 358, 1052 u. a.

<sup>2)</sup> vgl. Hindelband: a. a. O. II, und Schwegler: Geschichte der Philosophie (Reclam) 378 ff.



*[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*

wir un  
nach u  
willkür  
leben  
Immer.  
entgegen  
"Gewiss  
Moral.  
eine b  
Es ist  
der Mo  
allgeme  
Tugend  
mittelh  
der fa  
Gefühl  
Friede  
in un  
versteht  
um  
ne  
gemein  
Stete  
ellen  
folgend  
me a  
was d  
Körbe  
die  
Hät  
Friede  
Betre  
4 Jah  
wir  
was



wir unsere äußeren Handlungen nach unseren inneren freien Entschlüssen, nach unserer „apriorischen“ persönlichen Überzeugung richten, projizieren wir willkürlich <sup>1)</sup> die „Geistwelt“ nach außen, realisieren unser Inneres im Leben und stehen so unser äußeres Leben zur Harmonie mit unserem Innern. Die Fähigkeit, nach unserer inneren Überzeugung frei zu handeln, entspringt dem Vermögen der autonomen Selbstbestimmung, des *Nobels* „Gewissen“ nennt: „In Fichtes Moral sind die wichtigsten Axiome der Moral. Die Moral sagt schlechthin nichts Bestimmtes - sie ist das Gewissen, eine bloße Richtung ohne Gesetz. Sie gebietet unmittelbar, aber immer eingelegt. Sie ist durchaus Entschlossenheit. (Richtige Vorstellung vom Gewissen. Gesetze sind der Moral durchaus entgegen)“ (II, 282, 322.) Das Gewissen „gebietet nicht in allgemeinen Prinzipien, es besteht nicht aus einzelnen Tugenden. Es gibt nur eine Tugend - den ersten reinen Willen, der im Augenblick der Entscheidung unmittelbar sich entschlüsselt und wählt“ (IV, 233) So wird für *Nobels* das auf der freien Selbstbestimmung durch die persönliche Überzeugung gegründete sittliche Gefühl *Freies* zum „Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der produktiven Freiheit, der unendlichen Personalität, des Mikrokosmos, der eigentlichen Irreminenz in uns“ (II, 285, 331.) Indem *Nobels* den Begriff des „Gewissens“ ins Objektive versetzt, werden ihm die aufleuchtenden Augenblicke der freien Selbstbestimmung, unser Zugang unseres „Verhältnisses (Übergangsmöglichkeit)... mit einer andern Welt“, sie „beweisen“ eine innere unabhängige Macht und einen Zustand außer der gemeinen Individualität“ (II, 278, 316.)

Steht die autonome Selbstbestimmung dadurch, dass *Nobels* sie in der individuellen Überzeugung sucht, im Gegensatz zu einer äußeren juristischen Gesetzgebung, so steht sie andererseits dem Trieb, Instinkt, dem Bestimmtenwerden von außen her entgegen. Wenn *Nobels* alles passive Bestimmtenwerden, alles das was den Menschen zum Spielball fremder Mächte - sei es nun der eigenen Triebe oder der äußeren Lebensverhältnisse - macht, als Leiden empfindet und der Freiheit des menschlichen Geistes zum alleinigen Quell des Übels in der Welt macht, so zeigt sich auch hier unverkennbarer Fichtescher Einfluss. In seinem Streben nach innerlicher Klarheit und Eintracht mit sich selbst, wird *Nobels* die Betätigung der inneren Freiheit des Handelns, der das Leben der Herrschaft des 9. Jahres bezeichnet *Nobels* der Sittlichkeit als eine „Kunst“. „Willkürlich“ gebrauchen wir im *Nobelschen* Sinn, so wie in der ganzen Arbeit (wegen der vielen zitierten Fragmente, was eine einheitliche Ausdrucksweise erfordert), also = bewusster Wille oder Geist; hier also



*[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*

Geistes  
Heimlich  
Wald m  
es nur  
des Wo  
sittliche  
Hin  
Himm  
maest  
mangel  
Heldt  
Optimis  
sein ?  
gegen  
die Lan  
gegenst  
"  
(Brenn  
Gefühl  
Tätigke  
materi  
Die He  
Menn  
Sinn  
im J  
nicht  
Dinstell  
Abwels  
ohne  
alle  
fables  
in m  
wir die  
2) ygl.  
den Pen  
wo sich



Geistes unterwirft, zum höchsten Gut des Menschen.<sup>1)</sup> „Wann wird es doch“ fragt Heinrich v. Ofterdingen, „gar keiner Furchen, keiner Schmerzen, keiner Not und keines Übels mehr im Weltall bedürfen?“, worauf Sylvester die Antwort gibt: „Wann es nur eine Kraft gibt, – die Kraft des Geistes .... Es gibt nur eine Ursache des Übels, – die allgemeine Schwäche, und deren Schwäche ist nichts, als geringe sittliche Empfänglichkeit und Mangel an Reiz der Freiheit.“ (IV, 231.)

Hier glaubt Novalis die tiefste Wurzel des Pessimismus aufzudecken, denn die Illusion der Realität des Übels<sup>2)</sup> entspringt der deterministischen Vorstellung der Übermacht der Natur über dem Menschen,<sup>3)</sup> einer Vorstellung, deren Quelle Novalis in der mangelhaften Ausbildung der Autonomie des menschlichen Geistes sucht. Somit bildet das sittliche Freiheitsgefühl den moralischen Bruchteil des Novalischen Optimismus. „Sollte der Teufel als Vater der Lüge selbst nur ein notwendiges Gegenpart sein? Tugend und Illusion steht allein der Natur, Tugend und Religion entgegen. – Dem freien Willen steht die Fülle, der sklavische Willkür, der Abzählenden, der Lame, der Verheerenden, die durch lauter Zufälligkeiten bestimmte Willkür gegenüber: daraus geht die Täuschung hervor“ (II, 293, 352.)

„Leben ist eine ewig steigende Qual (Negation), Gefühl von Abhängigkeit (Dunkelheit) vom Unwillkürlichen – Tugend ein ewig steigender Genuss (Position), Gefühl von Kraft, Unabhängigkeit vom Zufälligen“ (III, 112, 505) – „Der positiven Tätigkeit steht negative Leidenschaft entgegen“ (IV, 281, 685.) – „Neigungen sind materiellen Ursprungs – Aufzuchtungs- und Abstoßungskräfte sind hier wirksam. Die Neigungen machen uns zu Naturkräften. Sie perturbieren den Lauf des Menschen, und man kann von leidenschaftlichen Menschen im eigentlichen Sinne sagen, dass sie fallen“ (II, 278, 314).<sup>4)</sup> – „Das Fatum, das uns drückt, ist im Gegensatz zu Natur, Instinkt, äusseren Zwang. vgl. II, 210, 128, wonach der Mensch „ein sichtbar geordneter Keim der Liebe zwischen Natur und Geist oder Kunst“ sind.“<sup>1)</sup> vgl. die Darstellung der Fichteschen Moral im „Lehrling in Laiz“: IV, 18 f. Charakteristisch dafür, wie Novalis gegen die blinde Herrschaft der Natur über dem Menschen sich auflehnt, ist die schöne symbolische Beschreibung der „ersten und entsetzlichen Umwölkungen, in denen alle Furchen der alten Nacht zu drohen scheinen .... Das heitere Blau ist vertilgt, und ein farbes Kuppelnetz auf schwarzgrünen Grunde weckt Grauen und Angst in jeder Brust .... Wenn in uns dann nicht das erhabene Gefühl unserer sittlichen Obermacht entsteht, so glauben wir dem Schreckensraum der Hölle, der Gewalt böser Geister überliefert zu sein.“ (IV, 230 f.)

<sup>2)</sup> vgl. S. 71. Anm. <sup>3)</sup> vgl. die Schilderung einer solchen pessimistischen Auffassung: IV, 15 f., wo Novalis den Pessimismus bis in den Gedanken eines allgemeinen Selbstmordes entwickelt. <sup>4)</sup> vgl. II, 278, 315, wo sich Novalis entschieden gegen das von „Schwärmern“ dem Geiste zugemutete Recht eines unbeschränkten



*[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*

der Träg  
werden  
zustimmen  
je pers  
Ende  
will Jo  
Beton  
ihm  
Licht  
schaffen  
des m  
insp  
als w  
nütz  
Grund  
sitz  
reiner  
Grund  
hat  
des m  
sitz  
Fried  
"Nä  
in d  
Lun  
reue  
wid  
test  
Natur  
am  
in  
Hilf  
Tipp  
-Ten Aus  
Ideals  
Mensch  
Ziehungs



der Trägheit unseres Geistes. Durch Erweiterung und Bildung unserer Tätigkeit werden wir uns selbst in das Fatum verwandeln. — Alles scheint auf uns hereinzufließen, weil wir nicht herausströmen. Wir sind negativ, weil wir wollen, — je positiver wir werden, desto negativer wird der Welt um uns her — bis am Ende keine Negation mehr sein wird, sondern wir alles in allem sind. — „Gott will Götter“ (II, 198, 69).

Betont Scheler so stark die autonome Selbstbestimmung der Persönlichkeit, so ist ihm dabei das Wertvolle nicht der Grundsatz, die Überzeugung, sondern die Persönlichkeit, aus der der letztere entspringen. Die Grundsätze vermögen nur die Beschaffenheit der Seele kundzutun, ihre moralische Stufe. Damit tritt bei Scheler das moralische Wesen gegenüber dem moralischen Handeln in den Vordergrund, das nur insofern Wert hat, als es von der Moralität der Persönlichkeit, des ganzen Menschen als solchen, zeugt: „Handeln nach Grundsätzen ist nicht der Grundsätze halber notwendig, sondern der Beschaffenheit der Seele wegen, die es voraussetzt. Wer nach Grundsätzen handeln kann, muss ein notwendiger Mensch sein — aber seine Grundsätze machen ihn nicht dazu, sondern nur das, was wir bei ihm sind — Begriffe seiner wirklichen Handlungsweise, Denkformen seines Seins.“ (III, 265, 560)

Gerade dadurch aber, dass Scheler den Hauptakzent auf die moralische Persönlichkeit legt, und die Handlungen nicht als selbst, sondern als „Denkformen des Seins“ des moralischen Wesens bewertet, gelangt er auch zu einer anderen Lösung des Gegensatzes zwischen dem sittlichen autonomen und dem natürlichen sinnlichen Trieb, als Fichte. Im Gegensatz von Fichte „Kunst“, Willkür der Vernunft einerseits, und der „Natur“, des naturnotwendigen Zwanges der Sinnlichkeit andererseits, wird aufgehoben in der moralischen Persönlichkeit, in der sinnlicher Trieb und geistige Freiheit in Eins zusammenfallen, oder besser gesagt, die beide Seiten ihres Wesens in Harmonie vereinigt hat, die als von Natur aus moralisch handelt: „(Zukunftstheorie). Die Natur wird moralisch sein, wenn sie aus echtem Liebe zur Kunst sich der Kunst hingibt, tut, was die Kunst will; die Kunst, wenn sie aus echtem Liebe zur Natur für die Natur lebt und nach der Natur arbeitet. Beide müssen es zugleich, aus eigener Wahl, um ihrer selbst willen, und aus fremder Wahl, um des anderen willen, tun. Sie müssen in sich selbst mit dem andern, und mit sich selbst im andern zusammenstreffen.“ (II, 271, 130)

Willkürliche Bestimmung und Naturnotwendigkeit sollen so in freier Harmonie zusammen-

treffen: „Jede künstliche, willkürliche Bestimmung muss eine notwendige, natürliche

-ten Ausleben der Natur wendet und darin ein Missverständnis des „im Grunde sehr richtigen“ Ideals, der höchsten Stärke, des kräftigsten Lebens, der ästhetischen Größe erblickt, wodurch der Mensch zum „Tier-Geist“ wird — eine „Vermischung, deren brutaler Witz aber eine brutale Anziehungskraft für Schwächlinge hat.“



wirden  
System  
markieren  
" Das  
und  
an  
Stück  
Kor  
nehmen  
Liken  
durch  
fangen  
diese,  
Instinkt  
absonder  
sein  
Passe.  
und  
Es  
gibt  
sind  
dauert  
und  
Frank  
1) zgl.  
mit  
russisch  
und  
Jahre  
wende  
Reden  
während  
im  
ersten  
nach  
in  
den  
die



werden können und umgekehrt" (II, 85, 400) "Das System der Moral muß System der Natur werden" (II, 287, 336) Dies ist nach Kants das Endziel der moralischen Entwicklung der Menschheit, das Ideal, das wir zu realisieren hat:  
 "Das Moralgesetz soll approximando Steigerungsformel werden" (II, 297, 375) Sollen und Können stehen sich nicht mehr gegenüber, sondern fallen in Eins zusammen, an Stelle des Moralgesetzes tritt das moralische Kern.<sup>1.)</sup>

Kant <sup>nicht dabei</sup> ~~ist~~ (nicht eine Rückkehr zur Natur im Sinne Rousseaus<sup>2.)</sup>, er will vielmehr aus der Entfremdung der modernen Kultur mit der Natur den natürlichen Zustand in einer höheren, durch das Bewusstsein hindurchgegangenen Form, durch die Kultur selbst wiederfinden. "Mit Instinkt hat der Mensch angefangen, mit Instinkt soll der Mensch endigen. Instinkt ist das Genie<sup>3.)</sup> im Paradies, vor der Periode der Selbstabsonderung (Selbsterkennens)" (II, 198, 68) Der künftige Instinkt, mit dem der Mensch enden soll, muß aber durch die Periode der "Selbstabsonderung" hindurchgehen, es wird ein durch Bildung erzwungen "gebildeter Instinkt" sein: "Unschuld ist moralischer Instinkt. Tugend ist der Reiz, Unschuld der Reize. Reine Unschuld - gebildete Unschuld. Die Tugend soll weder verschwinden, und Unschuld werden." (II, 283, 326) "Unschuld und Unwissenheit sind Schwestern. Es gibt aber edle und gemeine Schwestern. Die gemeine Unschuld und Unwissenheit sind sterblich. Es sind hübsche Gesichtchen, aber ohne alle Bedeutung und nicht dauerhaft. Die edlen Schwestern sind unsterblich. Ihre hohe Gestalt ist unveränderlich, und ewig leuchtet der Anblick vom Tage des Paradieses. Beide wohnen im Himmel, und besuchen nur die edelsten und geprüften Menschen." (II, 283, 327.)

<sup>1.)</sup> vgl. Schillers Definition der "schönen Seele": "Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade verschärft hat, daß es dem Affekt der Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienst anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienstlich heißen kann. Eine schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als das daß sie ist." ("Über Anmut u. Würde", Werke in Meyers Klassiker Ausgabe, Bd. 8, S. 95.) <sup>2.)</sup> Rousseaus "Apologie des Naturmenschen" versteht Kant als "weibliches Philo sophem", insofern sie den "ungebildeten" Stand, den nach Kant eben die Frau im Staate repräsentiert, verherrlicht (II, 171, 294). Er zählt Rousseau zu den "romantischen" Menschen (III, 48, 238.) <sup>3.)</sup> Wir wissen schon, daß Kant für das "Genie" die Verbindung von Unbewußtem und Bewußtem, von Instinkt und freier Absicht bezeugt, /.



ebenso für den Dichten; daher erklärt er II, 246, 479: "Träumen und Nichtträumen  
möglich - synthetisch, ist der Operation des Jenes - wodurch beides sich gegenseitig verstärkt.  
(Das analog moralische Träumen) Das analog moralische Nichtthun ist das Schöne. Das ana-  
log moralische Denken macht den Philosophen. Das analog moralische Sprechen den Redner  
und Dichter." III, 178, 52: "Der echt moralische Mensch ist Dichter .... Der echte Anfang ist  
Naturgenuss. Das Ende ist der zweite Anfang - und ist Kunstgenuss."



Hier haben gesehen, daß nach Novalis der Mensch nicht dazu bestimmt ist, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Die sittliche Tugend soll aus seiner gesamten Menschlichkeit als die vereinigte Wirkung des geistigen und sinnlichen Prinzips hervorgehen.

Hier soll nun diese Harmonie von Geist und Natur, von Pflicht und Neigung erzeugt werden, wodurch wird der „Kunst“ natürlich und der „Natur“ moralisch.<sup>1)</sup> Novalis hat schon darauf die Antwort gegeben; sie lautet: Die Natur muß „aus Liebe zur Kunst“ tun, was der „Kunst“ will, die Pflicht soll Neigung werden, aber andererseits ~~will~~ muß der „Kunst“ aus „echter Liebe zur Natur“ nach der Natur arbeiten, für die Natur leben, die Pflicht soll sich der Naturnachschmeigen, <sup>soll</sup> (aus der Eigenart der Natur gewonnen werden) <sup>und</sup> Neigung soll in bewußter Übergangung werden. (vgl. II, 287, 338.)<sup>1)</sup>

Dies wird tatsächlich realisiert durch Ausbildung aller individuellen Kräfte, durch bewußte Entfaltung der Individualität in ihrer spezifischen Eigenart.

Jeder Mensch hat einen individuellen Rhythmus“ (II, 233, 267) – „Der sittliche Mensch muß eine feste Natur haben, eine hochstrebende, eine zu erziehende, eine eigentümliche Natur“ (II 223, 189). Durch bewußte Erziehung der dem Menschen eigentümlichen Natur, wird seine Natur aus dem unbestimmten „allgemeinen subjektiven Trieb“, der sich „nur durch eine unendliche Reihe bestimmter Handlungen befriedigen läßt“ (II, 277, 310) in seiner Auslösung in bewußt-feste und doch der Natur der Individualität entspringende Handlungen übergeführt.

Der Trieb des Menschen wird auf diese Weise aus seiner dumpfen Unbewußtheit, aus der immoralistischen Blindheit im <sup>Lebenden und Beschränkten</sup> ~~Freien~~ Bewußtsein gelöst, der Geist hebt die Natur in sich empor; andererseits aber stellt sich die Vernunft dem sinnlichen Trieb nicht feindlich gegenüber, sondern richtet sich nach der Natur, der Geist beugt sich vor der Natur hin.

Der Mensch muß seine eigene Natur erkennen und durch lebendige bewußte Entfaltung ihrer Eigenart sie in Geistesfreiheit verwandeln, dadurch gehen natürlicher Trieb und vernünftige Selbstbestimmung in eine feste Harmonie über. Die Natur wird „züchtig und sittlich“ (IV, 231) durch die innere Bildungsarbeit des Menschen an sich selbst: „Wir sind die Erzieher, die moralischen Tugenden“ der Natur (II, 287, 317).

Das Charaktere dieser Bildungsarbeit liegt in dem Prinzip: „Der Mensch kann alles dadurch adeln, daß er es will.“

(III, 103, 466.)

<sup>1)</sup> vgl. III, 37, 179: Unser Körper soll willkürlich, unsere Seele organisch werden“



*[Faint, illegible handwriting throughout the page, likely bleed-through from the reverse side.]*

Das A  
sich  
somes  
werd  
Närgung  
"Je  
kint  
gerant  
gebildet  
Stände  
samb  
sibt  
und  
im Je  
schr  
Ernt  
binden  
Halt  
unus  
heraus  
bertra  
natür  
ideles  
mestli  
wird  
mit  
und  
je  
der  
"vgl. Ha  
als  
dunk  
Leyten  
Indust



Das Kern der Bildung liegt in einer inneren Zwiesprache, in der Fähigkeit, sich über sich selbst zu erheben: „Die höchste Aufgabe der Bildung ist, das Ich seines Ichs zu sein“ (II, 117, 28) - „Der viel Vernunft im gewinnem Sinn hat, dem wird alles einseitig: seine Leidenchaften, seine Lage, seine Begabtheiten, seine Neigungen, kurz alles, was ihn berührt, wird absolut - zum Fato“ (III, 58, 294) „Je schwächer der Mensch, desto mächtiger, rührungsvoller und beaglicher dünkt ihm ein leidenschaftlicher Zustand. Es ist ihm genug, dass er gereizt und gereizt wird - was ihn weht und reißt, ist ihm einseitig, - er ist noch nicht gebildet genug, um irgendeine Wahl zu treffen und die erregenden Gegenstände in ordnen und zu unterscheiden, oder gar manchem seine Aufmerksamkeit und Teilnahme zu versagen.“ Der innere geistige Verkehr mit sich selbst, die Fähigkeit, seine eigenen Eigenschaften und Neigungen sowie alle Umstände und Begabtheiten, die einem das Leben bringt, sich gegenständlich zu machen, im Gegebenen nicht aufzugehen, sondern dasselbe in einem bewussten persönlichen Verhältnis zu verarbeiten, alles von außen - im weitesten Sinn - Einströmende im Spiegel des Bewusstseins aufzufangen und auf die Höhe der bindenden und treibenden Kräfte des Jenseins in ein fixes, persönliches Weltbild zu verwandeln und <sup>der gewonnenen</sup> persönlichen Überzeugung, als der „höchsten Funktion unseres Gemütes und unserer Persönlichkeit“, dieses „realen bleibenden Wanders“ (II, 289, 341) heraus sein Leben zu bestimmen, diese innere gestaltende, ordnende, beschränkende, Unfall, Neigung und Anlage verarbeitende Bildung führt zur natürlichen Freiheit. Daß dabei Heraklit Goethe als den Typus der Bildungs-ideales vor Augen hatte, zeigt unter anderem Fragm. IV, 107, 485: „Je unermesslicher und mannichfacher die Sphäre des Bewusstseins wird, desto .... offener wird der geistige Vernunftgröße der Menschen.... Die Beschränkungsfähigkeit wächst mit der Schrankenlosigkeit.“ (Der goethische Pantheismus oder Dunker). Mit der Bildung und Fertigkeit des Denkens wächst der Freiheit. (Freiheit und Liebe ist eins.)

Schon Hamsterhuis hatte den Menschen für desto vollkommener erklärt, je ausgebildeter und sensibler sein „moralisches Organ“ ist, je reicher seine Sensationen der Beziehungen sind, in denen das Ich in den Dingen steht.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> vgl. Hamsterhuis, I, 166; Hamsterhuis, *organe moral* hat zwei Aisthungsarten: einmal ist es als passives Prinzip der innere „vis attractiva“, die im Gefühl, Liebe, Leidenschaft u. m. zum Ausdruck kommt (vgl. H. I, 104, 107), zweitens ist es als aktives Prinzip das Gewinnen. In dieser letzteren Aisthungsart „richtet sich der Seele vorzugeben anders sich und bewußt sich, wie das andere Individuum sie kennen würde, und daraus entsteht, was man Gewinnen, Bene nennt“ (H. I, 107)



*[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*

In ei  
"Kern  
Ordnung  
Bestimmung  
Begründung  
Jede de  
und v  
führt v  
darmit  
bezeichnen  
Zusamm  
Jugend  
von ihm  
Merkmal  
hast vi  
(IV, 23  
So um  
rums  
Mensch  
hast w  
Mensch  
Stehen  
Mensch  
Licht  
der  
von  
ständig  
des m  
Für da  
und  
Begründ  
in der  
(H. I, 1  
das  
möglic



In einem tieferen Sinn wird für Kants die Pflege des „Gewissens“, dieses „Keims aller Persönlichkeit“ (IV, 232) zur höchsten moralischen Aufgabe. Durch Bildung des Gewissens tritt an Stelle des fesselnden Bestimmtwerdens bewußtes Bestimmen, freies Handeln von innen heraus: „Das Gewissen“, erklärt Sylvester, „erkennt in jeder ersten Fälligkeit, in jeder gebildeten Wahrheit. Jede dunkle Nachdenken in einem Weltbild ungearbeitete Keimung und Fertigkeit wird zu einer Erscheinung, zu einer Verwandlung des Gewissens. Alle Bildung führt zu dem, was man nicht anders als Freiheit nennen kann, ohneachtet damit nicht ein bloßer Begriff, sondern der schaffende Grund alles Daseins bezeichnet werden soll. Diese Freiheit ist Meisterkraft. Der Meister ist frei, weil er nach Absicht und in bestimmter und überdachter Folge aus. Die Gegenstände seines Kunst sind sein und stehen in seinem Belieben, und er wird von ihnen nicht gefesselt oder gehindert. Und gerade diese allumfassende Freiheit, Meisterkraft oder Herrschaft ist das Wesen, der Zweck des Gewissens. In ihm offenbart sich der heilige Eigentümlichkeit, das unmittelbare Schaffen der Persönlichkeit.“ (IV, 232.)

So erkennt die Moral als „das einzig wahre, große Graderhöhungsgerät des Universums, als das Grundgesetz der harmonischen Entwicklung. Subjektiv schreitet der Mensch fort, mit jedem wahren Schritte leichter, mit jeder erlangten Geschwindigkeit wächst der Raum“ (II, 91, 410). Die harmonische Entwicklung, in der der Mensch seinem persönlichen Rhythmus lauschend, sich selbst erkennend, sein blindes Streben zum bewußten Willen lenkt und <sup>allein</sup> sich selbst bestimmt, in der der Mensch, im gegebenen Welt und um anderen Leben in ein positives, inneres Verhältnis tretend, die Welt erkennend, sie frei bestimmt, diese harmonische Entwicklung der eigentümlichen Persönlichkeit führt zum moralischen Wesen, zur Harmonie von „Kunst“ und „Natur“: „Mit vollständiger Selbstkenntnis und Weltkenntnis, vollständiger Selbst- und Weltbestimmung verknüpft das Moralgesetz, und die Beschreitung des moralischen Wesens steht an der Stelle des Moralgesetzes.“ (II, 228, 386).<sup>14</sup>

Für das „moralische Organ“ als Gewissen „ist auch das Ich selbst ein Gegenstand der Betrachtung und folglich gibt uns dieser Sinn nicht nur, wie unsere übrigen Organe, Sensationen von den Beziehungen, die die Dinge außer uns auf uns haben, sondern auch Sensationen von den Beziehungen, in denen wir in diesen Dingen stehen. Hieraus ergibt sich die erste Sensation von Pflicht.“ (H. I, 147.) Je wirksamer das moral. Organ, desto vollkommener der Mensch, desto ungebildeter und reicher das Pflichtgefühl. (H. I, 166) — „Kunstfertigkeit & Umarmungen vom moral. Organ“ findet Kants, „eilt prophetisch“ (III, 182, 94). Kunstfertigkeit „Thema des moral. Sinnes“ und „seine Mutmaßungen von der“  
1) siehe S. 94.!



*[Faint, illegible handwriting throughout the page, likely bleed-through from the reverse side.]*

Herr d  
dem, a  
gleich am  
In dem  
Da der  
ist, so  
Künster.  
Land  
alle pol  
Prestum  
gem  
in den  
Ständen  
was  
rythm  
der b  
Reg  
Tatigke  
der im  
löt" (  
mischer  
und  
Jem  
Seite  
und  
ständig  
Pp. 11  
angew  
Kunst  
14/m  
und  
m  
22, 89  
in Pa  
ist per



Herr da, „wo Kinder sind“ ein „goldenes Zeitalter“ ist (II, 135, 17), so bricht mit dem „am meisten gebildeten Menschen“, der „dem Kinde so ähnlich ist“ (II, 121, 50) gleichsam ein neues auf einer höheren Grundlage emporgeblühtes goldenes Zeitalter an. In diesem Sinne „Mensch“ zu werden, ist eine „Kunst“ (III 70, 342)

Da der harmonische Ausgleich von Geist und Natur im Grunde ästhetischen Charakters ist, so ergeben sich von selbst Beziehungen zwischen dem moralischen Reim und dem Künstler. Durch die Kulturarbeit des Menschen, heißt es im „Lehrbuch zu Laes“, „brachte die Natur wieder freundlichere Sitten... und so scheint allmählich die alte goldene Zeit zurückzukehren, in der sie den Menschen Feinden, Feindinnen, Rivalen und Rivalinnen war... Der dieses Stammes und dieses Glaubens ist, und gern auch das seine in dessen Entfaltung der Natur beitragen will, geht in den Werkstätten der Künstler umher, belauscht überall der unermüdet in allen Ständen hervorragende Dichtkunst.“ (II, 13f.) – „Die Poesie ist für den Menschen, was das Chor dem griechischen Schauspieler ist, – Handlungsweise der schönen, rhythmischen Seele – begleitende Stimme unseres bildenden Selbst – Lang im Lande der Schönheit – überall seine Spur der Fingers der Humanität – freie Regelförger über der reinen Natur in jedem Worte – ihr Wort ist Ausdruck freier, selbständiger Tätigkeit...“ (III, 274, 641.) Ist doch die Poesie als die „Darstellung des Gemüts, der inneren Welt in ihrer Gesamtheit“ (II, 289, 381) die „wirksame, produktive Individualität“ (III, 289, 892.), gerade das „Gemüt“ über die „Harmonie aller Geisteskräfte – harmonisches Geist der ganzen Seele“. Im „Gemüt“ ist „alles auf die eigenste, gefühlte und lebendigste Weise verknüpft“ (III, 283, 784.) Die Kunst als Entfaltung des Gemüts, des ganzen Wesens des Menschen in seiner Totalität, der geistigen und sinnlichen Seite wird so in einer Offenbarung des moralischen Wesens: „Der vollständige und vollkommene Künstler überhaupt ist von selbst sittlich – so auch der vollständige und vollkommene Mensch überhaupt“ (II, 92, 417.)

Perfektibilität und dem unendlichen Gebrauch dieses Reims“ (III, 377, 1140) scheinen Kavalier besonders angeregt zu haben. (vgl. auch II, 284, 704: „Neue Behandlung der Moral. vgl. Hemsterhams“). Auf Hemsterhams Moralbegriff beziehen sich auch II, 282, 329, III, 168, 12, III, 218, 320.

<sup>1)</sup> (in S. 93.) Daher auch der durch den Bildungsbegriff bedingte Zusammenhang zwischen Intelligenz und Moral: „Der sittliche Wesen enthält an der vollkommenen Intelligenz das notwendige, unverzichtliche Organ, und die Intelligenz am moral. Wesen eine höhere Bedeutung...“ (III, 322, 891.) <sup>2)</sup> (in S. 94.) Gerade die Freiheit der inneren schöpferischen Produktion dient Kavalier

in Parallelen zwischen Sittlichkeit und Poesie. vgl. IV, 234, u. III, 377, 1131: „Die ideale Freiheit ist poetisch, daher die Moral von Grund aus Poesie ist...“



Für die  
 Natur  
 unbesch  
 Konstan  
 von dem  
 Die dem  
 gegange  
 Wilt in  
 ist der  
 Lieb an  
 gekomm  
 Ehen  
 Pten a  
 übergeh  
 Waten  
 Tag  
 isch  
 Die  
 Ehen  
 streben  
 Hohn [.  
 heit ge  
 ertheil  
 kann  
 Geist  
 1) vgl. i  
 das der  
 der Lie  
 des gem  
 Himm  
 hies' f  
 auch, keine  
 diese  
 mört  
 nur das



Für die Entwicklung des Gedankens einer harmonischen Vereinigung von Geist und Natur verwendet Novalis nicht nur die im XVIII. Jahrhundert so lebendige Idee eines unbefangenen goldenen Zeitalters,<sup>1)</sup> die ihm schon durch seinen Lieblingschriftsteller Herder bekannt war, wenn auch in einem ganz anderen Sinn, vertraut geworden war,<sup>2)</sup> sondern auch die mystische Pöhlungs-idee der christlichen Auferstehungslehre. Die christliche Mystik betrachtet das Paradies als die dem irdischen Leben vorgegangene verklärte Existenz, in der der Mensch als astrallos und der ganze Welt in einem geistig-leiblichen Zustand sich befunden hat. Durch den Sündenfall ist der Mensch gesunken, er hat sich vom Gott getrennt und hat einen irdisch-materiellen Leib angenommen. Erst ihm ist die ganze Welt gesunken. So ist der Tod in der Welt gekommen. Erst Christus hat den Tod besiegt, indem er als astrallos auferstand.<sup>3)</sup> Demnach wird nun die ganze Menschheit in einer vergeistigten Leiblichkeit von den Toten auferstehen und zugleich mit ihr wird die ganze Welt in einen verklärten Zustand übergehen.<sup>4)</sup> Der verklärte Zustand bildet also ein Zusammenfallen von Geist und Natur in einer vergeistigten Leiblichkeit.

Dazu kommt nun noch die chiliastische Idee eines unbefangenen tausendjährigen irdisch-moralischen Reiches des Messias, an dem nur die Gerechten teilhaben werden.<sup>5)</sup>

Die mystische Pöhlungs-idee und die Vorstellung eines moralischen Reiches auf Erden macht sich Novalis für seinen Moralbegriff zunutze: „Als irdische Wesen streben wir nach geistiger Ausbildung, nach Geist überhaupt. Als außerirdische, geistige Wesen [streben wir] nach irdischer Ausbildung, nach Körper überhaupt. Nur durch Leiblichkeit gelangen wir beide zu unserem Zwecke. Ein Dämon der Erscheinung kann wirklich erscheinen, muss ein guter Geist sein. So wie der Mensch, der wirklich Hunder sein kann, der wirklich mit den Geistern Umgang pflegen kann. Ein Mensch, der Geist wird, ist zugleich ein Geist, der Körper wird. Diese höhere Art von Tod, wenn

<sup>1)</sup> vgl. Ferd. Dölle: Herderismus und der Irrationalismus des XVIII. Jhd.'s. <sup>2)</sup> Herder glaubt,

dass dem Menschen gewisse Organe oder „Pöhl der Sensation“ verloren gegangen sind, und zwar wegen der Leiden in unserem Denken und Empfinden (H, II, 265) sowie wegen unserer Unkenntnis der Natur des gemischten Entzürnens (H, II, 277) und verkündet ein neues goldenes Zeitalter, „wenn die menschliche Menschheit so weit vorgewirkt sein würde, als es mit den damaligen Organen möglich ist.“ (H, II, 285). Herder-

hums' „goldenes Zeitalter“ kommt für Novalis nur als eine der Zukunftsideen überhaupt, <sup>also</sup> seiner Forderung. <sup>aber</sup> Das letztere ist aber der Fall mit Schillers Zukunftsideen. <sup>3)</sup> vgl. Splittgerber S. 168 <sup>4)</sup> ebd. S. 226 ff., 239 f.; „Alles von dieser Welt“ sagt J. Böhm, das wir hier nur als einen der Hauptvorstadien der christl. Mystik zitieren möchten, „wird vergehen. Die Erde wird verschlingen und alle Felsen und Elemente, und wird nur das bleiben, was Gott haben wollte und um dessen willen er die Welt geschaffen hat. Alle



*[Faint, illegible handwriting throughout the page, likely bleed-through from the reverse side.]*

ich mi  
es wird  
" Du  
sein,  
sinnen  
jähige  
der Je  
stehen,  
der Te  
im P  
Lamphe  
Die  
im de  
ragt f  
wie W  
selt es  
geistig  
Geist  
Unfenn  
dem  
den m  
bekann  
Dunst  
durst  
Du g  
Dinge  
gibt d  
flam  
Flam  
mher  
Chystr  
(2. D. I.  
vgl. au  
jähige  
den m



ich mich so ausdrücken darf, hat mit dem gemeinen Tode nichts zu schaffen; es wird etwas sein, was wir *Reklärung* nennen können." (III, 61, 310) —

"Der jüngste Tag wird kein einzelner Tag, sondern nichts als derjenige *Reise* sein, der man auch das *Tausendjährige Reich* nennt. — Jeder Mensch kann seinen jüngsten Tag durch *Pflicht* herbeiführen. Unter uns wähet das *Tausendjährige Reich* beständig. Die besten unter uns, die schon bei ihren Lebzeiten in die *Geistwelt* gelangten, sterben nur scheinbar; sie lassen sich nur scheinbar sterben; so erscheinen auch die guten Geister, die bis zur Gemeinschaft mit der *Körperwelt* <sup>4)</sup> *herunter* gelangten, nicht, um uns nicht zu stören. Wer hier nicht zur *Vollendung* gelangt, gelangt vielleicht drüben, oder muss eine abermalige irdische *Lebensbahn* beginnen." (III, 62, 311).

Die *Reklärungsidee* spielt auch in den *Konkreten* Begriff des *Genies* und die in demselben enthaltene *"Klarsicht"* und *Freiheit* hinein: "Der *Genie*" sagt *Pythagoras*, "ist der Menschen eigenster *Heim* in voller *Reklärung*, der himmlische *Wohnort* .... In lebendiger, eigenwilliger *Unterbarkeit* bewohnt es und besetzt es das irdische *Simulacrum* des menschlichen Körpers, und vermag alle geistigen *Flügel* in der wahrhaftesten *Tätigkeit* zu versetzen." (IV, 233) — Der *Geist der Tugend* ist "das allgündende alllebende *Licht* innerhalb der irdischen *Umfassung*. Vom *Sternenhimmel*, dessen erhabenen *Dam* des *Stirns*, bis in den *breiten* *Topf* eines *hohen* *Wassers*, wird alles durch ihn erhalten, durch ihn mit uns *verbunden* und uns *verständlich* gemacht, und durch ihn der uns bekannte *Weg* der unendlichen *Wahrheiten* bis zur *Reklärung* *fortgeführt*." (IV, 234f.) Derselben denken, an die *mythische* *Naturgesetzmäßigkeit* angelehnten *Gedanken* drückt *Nobels* aus, wenn er erklärt: "Durch *Ausartung* ist die *Natur* entstanden....

Der *Geistwelt* gehört das erste *Kapitel* in der *Physik*. Die *Natur* kann nicht still =

*Dinge* gehen wieder in die *Mutter* ein, daraus sie entstanden sind, und an dem Orte, wo jetzt die *Welt* steht, wird ein *sanfter* *Paradies* sein, da alles ganz *durchdringt* und *guter* *Glanz* darin sein wird. Der *Leib*, den wir im *Himmel* haben werden, ist nicht *grobtrocken* *Fleisch*, wie wir im *alten* *Adam* haben, sondern *subtiler* *Fleisch* und *Blut*, ein *himmlischer* *Leib* und doch ein *irdischer* *Leib*, wie in dieser *Welt*." (nach *L. Noach: Christliche Mystik*, I, 206).

— Diese christl. *Reklärungsidee* liegt ja auch den "Hymnen an die Nacht" (z.B. I, 27), der *Hymne*, (I, 87f.) und der *Reklärung* im "Hymnus v. *Offendungen*" zu Grunde;

vgl. auch III, 182, 93.

<sup>5)</sup> (in S. 95) vgl. *Lanterns* weitläufige Ausführungen über das "Tausendjährige irdisch-moral. *Reich* des Menschen auf Erden und die damit verbundene *Auferstehung* der vorzüglich *Geistlichen*" (*Aussichten in die Ewigkeit*, VII, VII, *Ausf.*; *besonders* I, S. 235-39. <sup>1)</sup> Erst



*[Faint, illegible handwriting on the left page]*

*[Faint, illegible handwriting on the right page]*



stehend, sondern nur fortgehend zur Moralität erhoben werden. Einst soll keine Natur mehr sein. In eine Geisteswelt soll sie allmählich übergehen" (III, 260, 529.) Indem aber der Mensch die Natur „moralisiert“, dadurch dass er Gottesfreudigkeit in der Naturnotwendigkeit hineinträgt, erscheint er als der „Mensch der Natur“, der „sich und sein Evangelium der Natur verkündet“ (II, 227, 202.)

So wie Fichte gründet auch Novalis seine Moral auf einen teleologischen Gedanken, auf ein Ideal, das in der Zukunft annähernd realisiert werden soll. Doch im Gegensatz zu Fichte ist dieses Ideal bei Novalis die Vereinigung von Geist und Natur im moralischen Wesen. Diese Idee ist getragen nur eben nicht ins Metaphysische. Die vollkommene Harmonie und Durchdringung von Geist und Natur nennt er Gott. Dieses Gottesbegriff hat nur im praktischen Teil seiner Weltanschauung seine Gültigkeit.

„Willkür und Zufall“ sind die Elemente der Harmonie .... Hunderwelt und Naturwelt. Geistesreich und irdische Welt. Freier Wechsel dieser beiden Zustände. Willkür und Zufall Eins. Hunder und geistgemäße Natur. Natur und Geist = Gott (II, 195, 55.) Gott erscheint hier als die Harmonie von Natur und Geist, von blinder Naturnotwendigkeit und bewusster Geistesfreiheit, von „Zufall“ und Willkür. Wenn die Weltseele oder der „Himmel“ die <sup>Natur</sup> Welt berührt, und durch notwendige Gesetze beherrscht, wenn der Weltgeist das „Geistesreich“ frei produziert, so bildet <sup>angestrebte</sup> Gott die Vereinigung der Naturnotwendigkeit und der Geistesfreiheit: „Die Welt ist die Sphäre der unvollkommenen Vereinigung des Geistes und der Natur. Ihre vollkommene Indifferenzierung bildet das sittliche Wesen par excellence - Gott. Das Wesen Gottes besteht in der unaufhörlichen Moralierung. Wie der reine Himmel die Welt belebt, wie der reine Geist die Welt begeistert, bevölkert, so versittlicht Gott die Welt, vereinigt Leben oder Himmel und Geist. 1.) Jedes soll Himmel 2.) jedes soll Geist 3.) und jedes Tugend werden. 3 ist Synthese von 1 und 2.“ (III, 245, 478.)

von hier aus wird die verbliebende Frage, die in das der physiologische „Unsterblichkeitskennet“ als Harmonie von geistigem und natürlichem Reiz behandelnde Fragment III, 106, 480, (vgl. S. 33.) assoziiert eingebracht ist, verständlicher: „Sollte der Körper, der ungleich moralischer Jenseit ist, nicht von selbst unsterblich sein?“ 1.) „Zufall“ = Instinkt, Unwillkürliches, vgl. z.B. II, 190, 49, oder III, 112, 505 (Jenseit ist „Zufall“ als „Willkürliches“ gegenüber der naturgesetzlichen „Regel“ im dem seinem Sinn nach vielleicht auch hieher gehörendem Fragment III, 374, 1112 gebraucht.)



*[Faint, illegible handwriting throughout the page, likely bleed-through from the reverse side.]*

In  
und  
binnen  
birkheit  
Pompe  
" Gott  
in  
will.  
Moralg  
ist  
Gott  
am  
moralg  
geidme  
" Will  
II, 245  
und  
der  
realis  
moralg  
und  
" Sphere  
dann  
einer  
Hohes  
und  
Fragen  
1) In  
immer  
wohl  
es  
sum  
vor,  
2) vgl. II,  
moral  
heit



In Welt als der unvollkommenen Reinigung von geistiger und seelischer Natur wird Gott als die vollkommene Reinigung entgegengesetzt und zugleich die Moralisierung der Welt durch die Synthese von freier Geistigkeit und notwendiger Sinnlichkeit und dadurch die Erhebung der Welt zu Gott, deren Wesen eben in dem Prinzip der Moralisation besteht, gefordert.

„Gott und Natur muss man bestimmt trennen. Gott hat gar nichts mit der Natur zu schaffen. Er ist das Ziel der Natur, dasjenige mit dem sie einst harmonisieren soll. Die Natur soll moralisch werden (und so erscheint allerdings der Kantische Moralgott und die Moralität in einem ganz andern Lichte.) In moralische Gott ist etwas weit Höheres, als der magische Gott.“ (II, 288, 360.)

Gott wird hier als „moralischer Gott“ oder als „moralisches Universum“, wie es am Schluss des Fragments, den wir noch zitieren werden, heißt,<sup>1.)</sup> ebenso wie in dem vorhergenannten Fragment II, 245, 478 der Natur entgegengesetzt und als ihr Ziel bezeichnet. Dieses Ziel wird nach II, 195, 55 erreicht sein, wenn „Unfall“ und „Willkür“ in „Harmonie“ sich vereinigen, denn „Natur und Geist = Gott“, nach II, 245, 478, wenn Geist und Natur sich vollkommen „durchdringen“, denn dadurch wird das „sittliche Wesen per excellence - Gott“ gebildet; nach unserem Fragm., wenn die Natur „moralisch“ wird, Gott als der „unaufhörliche Moralisation“<sup>2.)</sup> wird als realisiert durch Reinigung von „Hunderwelt und Naturwelt“ - „Hunder und geistige moralische Harmonie“ (II, 195, 55), von „reinem Geist, der die Welt begeistert, bewohnt“ und der Weltseele, die „die Welt belebt“, durch diese Reinigung wird die Welt zur „Sphäre einer vollkommenen Reinigung“ des Geistes und der Natur erhoben und damit „versittlicht.“ (II, 245, 478.) Somit erscheint der „moralische Gott“, insofern er in einer totalen Durchdringung der geistigen und des natürlichen Principes besteht, als etwas Höheres als das geistige Princip allein, als das „Geistreich“, das Reich des „Hunders“ und der „Willkür“, der „reine Geist, der die Welt begeistert“, der „magische Gott“, wie unser Fragment sagt.<sup>3.)</sup>

1.) Im Mangel an einer einheitlich durchgeführten Terminologie zeigt sich deutlich in der Schlussfrage unseres Fragments: „Will ich nun Gott oder die Weltseele in den Himmel setzen? Denn wäre es, wenn ich den Himmel zum moralischen Universum erklärte und die Weltseele zum Universum leere.“ Kavalis wendet also hier gerade die umgekehrte Verwendung von „Himmel“ vor, als es in dem Fragm. II, 245, 478 gebraucht, wo er die Weltseele als „Himmel“ bezeichnet.

2.) vgl. II, 375, 1120: „Die prästabilierte Harmonie wird der Erfolg oder die Konstitution des vollkommenen moral. Welt sein.“ 3.) vgl. II, 211, 141 „Gott ist die Sphäre der Tugend (Uns Allmacht gehört Allwissenheit)“

4.) Auch den gegebenen Zusammenhang ist unsere Identifizierung der bei Kavalis



*[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*

Linn  
windung  
viduum  
unum  
arbut  
lactat  
statu  
Horn  
unus  
Je  
prober  
Jas  
für  
für  
handel  
der  
veran  
willen  
Aust  
vindel  
in  
Chen  
Unst  
das  
H  
beim  
[T  
gang  
opl  
Auf  
erwin  
im  
non  
E  
Alles



Zum „moralischen Gott“ führt aber, wie wir schon früher gesehen haben, die Anwendung der autonomen Geistesfreiheit auf die eigene triebhafte Natur des Individuums und auf alles, was dasselbe von außen bestimmt. Erst durch Ausbildung unserer Freiheit, durch Erweiterung unserer „Moralität“, durch die innere Bildungsarbeit, die die blinde Naturverwendbarkeit unseres Geistes zur bewussten Geistigkeit überwindet, wird unsere Natur moralisch, wird sie aus einer „rohen“ zu einer edlen Natur: der Mensch als Jünger, (nicht seinen einzelnen Handlungen, sondern seinem Geiste, seiner Selbstentfaltung nach) wird moralisch. „Wir müssen Magier zu werden suchen, um recht moralisch sein zu können“ erklärt Kierkegaard (II, 288, 340.)<sup>29</sup>

Je mehr wir uns von allem Unwillkürlichen des eigenen Geistes befreien, desto größer wird unser Freiheitsgebiet, desto reicher die Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen. Das „höchste Handeln“ ist ja für Kierkegaard die „Tugendhafte Handlung“, der „Aktus der freien Determination“ (II 290, 342). Gerade hier hat die Bezeichnung „Magier“ für die autonome Selbstbestimmung einen tiefen Sinn, insofern es sich darum handelt „alles Unwillkürliche in ein Willkürliches zu verwandeln“. Denn indem der unbewusste Wille, der im natürlichen Geist sich äußert, zur bewussten „Kunst“ verwandelt wird, ist die Möglichkeit gegeben die Totalität der Bestimmtheit „willkürlich“ zu realisieren, den ganzen in ihm liegenden Willen zur bewussten Ausübung zu erheben und in diesem Sinne „allmächtig“ zu werden, die individuelle Anlage des Charakters zu einem „vollkommen gebildeten Willen“ (II, 278, 31) zu entwickeln: „Individuelle Urform: Charakter meines ursprünglichen Willens, Charakter, aus Instinkt - Charakter, aus Grundgesetzen. Je abhängiger vom Zufall und von Umständen - desto weniger bestimmten, ausgebildeten, angewandten Willen. Je mehr dies, desto unabhängiger dort. - Kunst allmächtig zu werden - Kunst unseren Willen Total zu realisieren. Wir müssen den Körper, wie der Felle in unsere Gewalt bekommen. Der Körper ist das Werkzeug zur Bildung und Modifikation des Willens.“

(II, 48, 49.)<sup>29</sup>

ganz vereinzelten Bezeichnung „magischer Gott“ mit den oben genannten Ausdrücken gerechtfertigt. vgl. auch III, 174, 34 „..... Gott ist der Geist der Geister“. <sup>30</sup> Wenn Kierkegaard erklärt, daß durch seine Auffassung der Kunst „der Kantische Moralgott und der Moralität in einem ganz andern Lichte erkeime“ (II, 288, 340), so meint er damit den Schritt, den er von Kants rigoristischer Sittentheorie zum Individualismus, indem Begriff des persönlichen „Gewissens“ [getænksomhed] und der Trennung von Geist und Natur innerhalb der Persönlichkeit getrennt hat. vgl. III, 371, 849, : „Kant scheint die Ethik juristisch behandelt zu haben“ sowie IV, 233. <sup>31</sup> vgl. III, 379, 1137 : „Ideal der Allesvollendung. „Magischer Willen“ d. h. also: das Ideal eines Handelns, das immer bewußtgewollt



Handwritten text, mostly illegible due to fading and bleed-through from the reverse side. The text appears to be a continuous paragraph or a series of related sentences.

Handwritten text at the bottom of the page, also mostly illegible. It seems to be a separate section or a concluding paragraph.

Je de  
Johanna  
und  
an der  
"Hess  
Licht  
Hund g  
wird  
Jeder  
sittlich  
wird  
wollen,  
Handl  
und  
Es ist  
göttlich  
nennen  
Sinn  
für  
Sinn  
nennen  
Bewer  
men  
mit  
entw  
Bewer  
in  
Lern  
Helt  
ver  
ver  
dunk  
- Allen



Jede moralische Handlung aber, durch die wir dem Ideal des „moralischen Gottes“ näher kommen, ist zugleich eine Offenbarung Gottes in uns. Das Bewusstsein aber, dass in unserem „Gemein“ Gott sich offenbart, krönende der Moral an der Religion. Ist „allumfassende Freiheit, Meisterschaft oder Herrschaft“ des „Fleisch und der Furch des Jenseins“ und kommt in ihm der „herliche Eigenliebe“, das unmittelbare Schaffen der Persönlichkeit zum Ausdruck, es ist „jede Handlung des Meisters“ zugleich auch „Handlung der hohen, einfachen, unversuchten Welt, - Gottes Wort.“ (IV, 232f.) Das Gemein ist „der eingeborene Mittler jedes Menschen. Es vertritt die Stelle Gottes auf Erden“ (IV, 233) „Unser reinster sittlicher Wille ist Gottes Wille. Indem wir seinen Willen erfüllen, erweitern und erweitern wir unser eigenes Dasein, und es ist, als hätten wir uns unserer selbst willen, aus inneren Kräften ~~so~~ gehandelt.“ (II, 290, 343.) Im Augenblick der moralischen Handlung sind wir mit der Gottheit eins: „In der Tugend verwindet die lokale und temporale Personalität. Der Tugendhafte ist also selber kein historisches Individuum. Es ist Gott selbst“ (II, 109, 497.) „Je moralischer desto harmonischer mit Gott, desto göttlicher, desto verbunden mit Gott. Nur durch den moralischen Sinn wird uns Gott vernommen. Der moralische Sinn ist der Sinn für Dasein, ohne andere Affektion, der Sinn für Bund, der Sinn für das Höchste, der Sinn für Harmonie, der Sinn für frei gewähltes und ergabenes und dennoch gemeinschaftliches Leben und Sein, der Sinn für das Ding an sich, der echte Directionsinn. (Erinnern, etwas ohne Veranlassung, Bewahrung vornehmen.) Das Wort Sinn, das auf mittelbare Erkenntnis, Bewahrung, Mithung hindeutet, ist zwar freilich nicht recht glücklich, indes ist es ein unendlicher Ausdruck, wie es unendliche Größen gibt.“ (II, 288, 340.)

sich vollziehen würde. Dabei handelt es sich Nächstes immer darum, dass der freie Wille, entspringend dem Willen der ganzen Persönlichkeit, unmittelbar entspringt, nur muss durch Persönlichkeit eine gebildet sein, der alles Bewusstsein, Gefühle, Bedürfnisse, bloß „Seiende“ lieberall in ihrem bewussten Bestehen, <sup>um Leben</sup> ~~Verhebt~~ und damit in den Bereich ihrer freien Höchsttätigkeit hineinlegt: „Die jetzige Bestimmung und Verteilung eines jeden Individuums in diesem Weltssystem ist wohl nur scheinbar, oder relativ, unfällig, historisch immoralisch .... Jeder rechtliche Zustand soll ein moralischer werden .... Die Mathematik bezieht sich nur auf Recht, rechtliche Natur und Kunst, nicht mögliche Natur und Kunst. Magie werden beide nur durch Moralisierung. Liebe ist der Grund der Möglichkeit der Magie. Die Liebe wirkt magisch. - Alles Sein soll in ein Leben verwandelt werden. Sein ist einseitig, Leben synthetisch, liberal.“ (II, 286, 335.)



*[Faint handwritten text]*

5.) Karkla



"Moralisch handeln und religiös handeln" sind sowohl für Novalis "aufs innigste vereinigt" (II, 209, 350.) Indem wir unsere innere Bildungsarbeit, die Erweiterung der Bewusstseinsphäre und Festigung und Verdichtung des Charakters mit religiösem Bewusstsein, mit "tätigen" Religiosität verbinden<sup>1)</sup> erzeugen wir die höchste Stufe des Weltlebens und der Bildung: "Alles was der Erfahrung und der rationelle Wirksamkeit begreift, macht den Bezirk des Gewinns aus, welches durch Welt mit höherem Welt verbunden. Bei höherem Sinn entsteht Religion und was vorher unbegreifliche Notwendigkeit unserer innersten Natur waren, ein Allgebot ohne bestimmten Inhalt, wird nun zu einer wunderbaren, einheimischen, unendlich mannichfaltigen, und durchaus befruchtenden Welt, zu einer unbegreiflichen innigen Gemeinschaft aller Seligen im Juth, und im vernünftigen, vergöttlichten Gegenwart des allpersönlichsten Heils, oder seines Willens, seines Lebes in unserem tiefsten Selbst." (IV, 235.) -

## Anhang.

### 1) Die Entwicklung des magischen Idealismus nach den biographischen Quellen.

Wir wollen auf Grund der biographischen Quellen und der im Februar 1798 abge- schlossenen Blüthenstammbäume die chronologische Entwicklung des "magischen Idealismus" - so weit dies eben möglich ist - festzustellen versuchen.

Nachdem Novalis schon in Leipzig eine Vorlesung für Plato und den platonisierenden Humanismus gehalten hatte<sup>2)</sup>, begann er 1795 in Jena sich eingehender mit der Metaphysik zu beschäftigen und machte neben "alten Lieblingsideen" besonders Fichtes Wissenschaftslehre zum Gegenstand eines "mühsamen" Studiums.<sup>3)</sup> Das Jahr 1796 bringt eine starke religiöse Orientierung unter dem Einfluss Grimmes, Zingersdorfs<sup>4)</sup> und wohl auch Lavaters, dessen Lektüre Spenli wenigstens schon in diese Zeit ansieht.<sup>5)</sup> Im Sommer 1796 findet Fr. Schlegel gelegentlich einen Besuch im Heilsfeld, wo Novalis seit dem Frühjahr weilte, seinen Freund "rettungslos" in der "Humanität" versinken, wobei Schlegel "Humanität" den heiligsten Ausdruck

<sup>1)</sup> vgl. zur "tätigen" Religiosität S. 73 ff. <sup>2)</sup> Friedr. Schlegels Briefwechsel, Bd. 1, 34,

<sup>3)</sup> Novalis, 245 f. <sup>4)</sup> Rasch, 21, <sup>5)</sup> Spenli 60,



...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...

History

The ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...  
...the ... of ...

...the ... of ...  
...the ... of ...

for "  
Lynx  
Zedon  
Horse  
There's a  
prose  
Willin  
was  
Munk  
is doch  
saw  
Stene  
land  
nature  
Just a  
Tode  
Just  
my "  
Mystic  
Tode  
auf  
Dien  
denn  
abwilt  
Lunen  
werden  
my  
habe  
wilde  
und  
on de  
blithe  
1) Carol  
Ed. 142  
2) Min



für „absolute Schwermerei“ bedeutet.<sup>1)</sup> Vollends war es der Tod der geliebten  
 Sophie, im März 1797, der Novalis bestimmte „nunmehr ganz in der irdischen  
 Zukunft und dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit zu leben“ und dem  
 Wissenschaften von diesem „höheren Standpunkt“ sich zuzuwenden, wie er an den  
 Merzaustramm Just schreibt.<sup>2)</sup> Der Verlust Sophies bringt im Novalis eine  
 große Umwälzung hervor. Er beschließt binnen Jahresfrist durch den bloßen  
 Willen ihr nachzusterben. Er mußt also den der Mystik vertrauten Gedanken  
 eines „Ersterbens“ tatsächlich zu realisieren, wobei ihm auch Jean Pauls „hoher  
 Mensch“ (aus der „unsichtbaren Lage“) vor Augen gestanden haben mag.<sup>3)</sup> Schreibt  
 er doch am 28./III, 1797 an Caroline Just: „Wenn ich ein wahrhaft hoher Mensch  
 sein wollte, sollte jetzt nicht eine ewige Glühendheit meine Augen und meine  
 Stirne besetzen - und himmelstinder Enthusiasmus meine Brust erfüllen?“<sup>4)</sup> Dabei  
 fand Novalis' „Schwermerei“, wie Just berichtet, „reichen Stoff am Lesen der La-  
 natanischen Schriften, die er eben damals fast ausschließlich las.“<sup>5)</sup> So setzt  
 Just die auch von Tieck bezogene<sup>6)</sup> Novalis für Lanatan mit dem  
 Tode Sophies fest.<sup>7)</sup> Die Briefe Novalis aus dieser Zeit an Just und an Frau  
 Just, wonach Novalis in „Aussichten auf die unsichtbare Welt“ bis zum „leichten Atem-  
 ung“ leben will,<sup>8)</sup> bezeugen genügend den Lanatanischen Einfluß. Die religiöse  
 Mystik half Novalis, den Verlust Sophies zu verkraften. Er bezeugt ihren  
 Tod auf seine [eigene] innere Entwicklung, erkennt in ihm einen Hinweis  
 auf seine eigene Mission, auf seinen „Beruf in unsichtbarer Welt.“<sup>9)</sup> —

Dieser „Beruf in unsichtbarer Welt“ manifestiert sich <sup>unter anderem</sup> durch die esoterischen Fähigkeiten,  
 deren Entwicklung durch Novalis' vollständiges Wühlen im eigenen Schmerz und der  
 abstrakten Anspannung und Aufstachelung der inneren Kräfte eines geistigen  
 Zusammenlebens mit Sophie und der Trennung vom Irdischen, wesentlich gefördert  
 worden ist. Auch die krankhafte Konstitution Novalis', die damals sich zu zeigen begann,  
 mag daran einen Anteil haben. Schon am 28./III 1797 schreibt er an Caroline Just: „Eins  
 habe ich gewonnen, die feste Hoffnung, sie (Sophie) nicht verloren zu haben — auch  
 würde mich diese Hoffnung noch mehr stärken, wenn Sophie mir erscheinen könnte  
 und dürfte .... Doch gebe ich diese Hoffnung nicht auf — er hängt noch an einer anderen,  
 von der ich Ihnen vielleicht noch mehr schreiben werde ..... Wenn solche lichtvollen Augen-  
blicke vielleicht Beweigungen meiner Sophie sind?“<sup>10)</sup> Und am 29./III berichtet Novalis

<sup>1)</sup> Caroline, L. Schmidt, I, 393 <sup>2)</sup> Mann, I, S. LXXIII, f. <sup>3)</sup> Mann, ADA, 28, S. 108 <sup>4)</sup> DR, 1911,

Bd. 147, S. 268 <sup>5)</sup> Mann, I, S. LXXII, <sup>6)</sup> Mann, I, S. XIX, <sup>7)</sup> Mann I, S. LXXIX, <sup>8)</sup> Mann, I, S. LXXV,

<sup>9)</sup> Mann, I, S. LXXII, <sup>10)</sup> DR, 1911, Bd. 147, S. 268,



*[Faint, illegible handwriting throughout the page, likely bleed-through from the reverse side.]*

*[Faint, illegible handwriting at the bottom of the page, likely bleed-through from the reverse side.]*

an Jus  
sens  
mit n  
Alm  
in m  
Indische  
Hamm  
de, Ty  
in aff  
In den  
eine l  
Im P  
herst  
(mittel  
"Kine  
zu d  
Lustan  
ill wa  
Welt  
helt n  
horen  
- Engli  
Stemp  
fem d  
Sohn  
stallge  
Tink  
und m  
darauf  
myst  
Lage  
den  
O  
Red.  
neller  
Hrals



an Just: „Ich weiß, daß eine ~~Freiheitskraft~~ Kraft im Menschen ist, die unter un-  
samer Pflege sich zu einer wunderbaren Energie entwickeln kann .... Vielleicht rettet  
noch die unsichtbare Welt und diese Kraft, die bisher im uns schlummerte“ <sup>1)</sup>

Ähnlich schreibt er an Fr. Hegel am 13/IV, 1797: „Eine einfache mächtige Kraft ist  
in mir zur Besinnung gekommen. Kleine Liebe ist zur Flamme geworden, die alles  
indische nachgerade verzehret“ <sup>2)</sup> Im Journal notiert Novalis gefühlsbetonte ästhetische  
Momente, wie die „aufblühenden Entzückungsmomente“ am 13/IV, 1797, die den Keim  
des „Hymnus an die Nacht“ bilden (II, 82), nur macht ihm die „Methode“ zu  
schaffen. (II, 82.) Er unterhält sich auch über „divinatorische Anlagen“ (II, 84)

In den im Frühjahr 1798 abgeschlossenen Blutenstempel-Fragmenten zeigen II, 115, 22 und II, 138, 112  
eine Entwicklung des ästhetischen gesteigerten Selbstlebens und intuitiven Momente.

Im Sommer desselben Jahres berichtet Fr. Hegel Novalis als einen „Geisteskranken“ und  
berichtet, daß Novalis „auf chemischem Wege ein Medikament gegen die Körperlichkeit  
(mittels der Ekstase)“ suche und weist hin auf die damit zusammenhängende Novalische  
„Theorie der Lauterei“. <sup>3)</sup> Schon im einem nach Heilborn kurz nach dem Tode Novalis

zu datierenden Gedicht wendet sich Novalis gegen die Gleichsetzung des ästhetischen  
Zustandes mit einem gewöhnlichen Rausch: „Es kann kein Rausch sein - Oder  
ich wäre nicht für diesen Stern geboren - Nur so von Dangers in derer Tellen  
Welt zu nah an meinen magnetischen Kreis gekommen ..... Einst wird der Mensch  
heit sein, was Lythie nur jetzt ist - Vollendete natürliche Frage - Dann wird ihr  
höheres Bewusstsein nicht mehr verwechselt mit dem Dunst des Rausches.“ <sup>4)</sup>

- Zugleich berührt kurz Novalis Ideen aus dem Vorstellungskreis der mystischen  
Naturphilosophie, die für [Novalis] ihm seit dem Jahr 1797 von größter Bedeutung  
geworden war.

Schon im Frühjahr 1797 scheint eine Beschäftigung mit naturphilosophischer Theosophie  
stattgefunden zu haben: Im April findet sich im Journal die Bemerkung: „Nach  
Viele alte alchemistische Papiere durchgesehen.“ (II, 77.) Die naturphilosophische  
und mystische Orientierung, ~~was~~ die die Briefe Novalis' im Dezember 1797 zeigen, weisen  
darauf<sup>hin</sup> daß es sich um ein intensives und seit dem Frühjahr fortgesetztes Studium der  
mystischen Naturphilosophie und zwar wohl der Renaissance-Theosophie handelte. <sup>5)</sup>

Dazu gesellen sich die Anregungen durch Schelling, mit dem Novalis ebenfalls seit  
dem Frühjahr 1797 sich beschäftigte. <sup>6)</sup> War Novalis von den Geisteswissenschaften ausgegangen,

<sup>1)</sup> Novalis, I, S. 4 XIII f.

<sup>2)</sup> Brief 29

<sup>3)</sup> Aus Schellings Leben II, 76 f.

<sup>4)</sup> DR, 1911,

Bd. 147, S. 264 f.

<sup>5)</sup> vgl. Olshausen 14.

<sup>6)</sup> vgl. Brief 32, Journal, II, 97, u. 98.;

vielleicht kommt auch die - von Grenle' wenigstens (S. 204 f.) schon für 1797 angesetzte - Freundschaft  
Novalis' mit dem Theosophischen Naturforscher J. H. Ritter in Betracht.



so gut  
der Natur  
Charakter  
gegründet  
1799  
begriffe  
in der  
abweicht  
Vergl.  
bei ich  
führt die  
finden  
schon  
in der  
für die  
und  
mythi-  
nach d  
nicht  
Natur  
an die  
empir  
kraft  
Gegen  
Nach  
wo es  
1) In  
" in  
der Natur  
kraft v  
Sphäre  
keine  
halten  
wirken  
Kometen  
größer im



so gerichtet in der zweiten Hälfte des Jahres 1797 sein Denken die Richtung auf die Natur. Das diese naturphilosophische Orientierung einen mystisch-religiösen Charakter hatte, zeigt der von Novalis vom Anfang an eingehaltene kritische Stellung gegenüber Schelling, mit dem er sich sonst hätte eins fühlen müssen.<sup>1)</sup> Am 25/8<sup>1797</sup> berichtet Novalis an Ch. W. Schlegel, er sei im „höchsten Untersuchungen“ begriffen, dabei sei es freilich „ob von der Poesie und ganz in der Natur verweilt“, er hätte vielleicht „mystische Fragmente“ anzuheften.<sup>2)</sup> Und einen Tag darauf schreibt er an Fr. Schlegel: „Mendicant ist mir seit drei Monaten durch den Kopf gegangen. Erst Poesie, dann Politik, dann Physik en masse .... In der Physik bin ich noch in der Jahrsung. Hauptideen glaube ich gefasst zu haben,“ und er fügt hinzu, Schlegel würde in seinen Papieren „viel Theosophie und Alchemie“ finden, er wolle ihm bald mehr - auch zur Poesie einen Bogen „mystischer Fragmente“ schicken.<sup>3)</sup> In dieser Zeit (~~mit Ende 1797~~) ging Novalis ~~schon~~ auf die Bergakademie in Freiberg, wo er mit den empirischen Naturwissenschaften sich zu befassen begann. Hier vollzog sich vollends der schon früher eingeschlagene Bewegung zur Natur und zwar entsprechend den schon vorgefassten „Hauptideen“ in der Richtung einer mystischen Naturphilosophie. So konnte nunmehr wieder Schelling mit seiner „Weltsee“ noch der zeitgenössische pantheistische orientierte Physik einen Umkehrung im Novalis Denken bewirken, da er sich ~~schon~~ schon von einem eigenen Standpunkt der Natur genähert hatte.<sup>4)</sup> Am 12/I 1798 berichtet Novalis über sein Freisein in Freiberg an Ch. W. Schlegel: „Ich bin wunderbar flüchtig und habe freilich jetzt mit so viel empirischem Hust zu tun, daß mir oft angst und bange wird, wo ich Posaunenkraft hernehmen soll. Wie wohl ist mir nicht, wenn ich unweilen meine letzte Spekulation hervorgehen kann und mich hier allein stark und lebendig fühle. Machen mir's die Empiriker zu Tode, da mache ich mir eine empirische Welt, wo alles höchst nach spekulativem Schellendian geht.“<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> In „einem Punkte“ entsprach Schelling mehr Novalis, als Fichte (Naich 38), indem er eben auf die Natur ging. Ja, Novalis bewundert an Schelling die „erste Universalität - wahre Strahlkraft von einem Punkt in der Unendlichkeit hinaus“ (Naich 48), doch bemängelt er seine „enge Sphäre“ (Naich 38) und die „Unreife“ seiner „Weltsee“ (Naich 66), vgl. auch III, 29, 124. Da beide, Novalis und Schelling auf die Naturerfassung ausgingen, so entwickelte sich ein Aufeinanderhaltender Personalität zwischen beiden, wobei Novalis durch seine „Entdeckung der Religion des natürlichen Weltalls“ Schelling „weit zu überlegen“ gedachte (Naich 69). Schellings Naturphilosophie war Novalis zu unadäquat. Hat doch auch Schelling seinem Gegensatz in der mystischen Religiosität Novalis' später im „Ewig Wiederkehrt“ kräftigen Ausdruck verliehen. <sup>2)</sup> Naich 43 f. <sup>3)</sup> ebd. 47 ff. <sup>4)</sup> vgl. Olshausen 17 u. <sup>5)</sup> Naich 57. 75







Interessant ist, wie schon damals Kavalis' Denken auf die Zukunft gerichtet war, ob nun die Auslegung bei Hermetismus, den er im Herbst 1797 noch einmal eingehend studiert hatte <sup>1)</sup> oder in der mystischen Pöhlungsphase zu suchen ist. Am 5/II 1798 beschreibt Kavalis der Caroline Just, wie er den beiden Brüdern Charpentier „einige Ideen über Zukunft, Natur und Menschenleben vortrug und .... wie ein eleusinischer Priester vor ihnen saß". <sup>2)</sup> — Am 24/II 1798 will Kavalis Ch. W. Pöhlgel „von der Persepolis befragen", daß er in Freiburg „in lauter a + b" wurde, er sei „vielmehr wahrhaft entzückt, die Mathematik künftig sehr verdienstlich zu behandeln", weil er ihn „wie einen A B C - Schützen" behandle. Mit der Chemie sei die Gefahr viel größer. Jedoch habe ihn seine „alte Neigung zum Absoluten" auch diesmal glücklich aus dem Strudel der Empirie gerettet und er „schreie jetzt und vielleicht auf immer in leuchtendem, eigenem leuchtendem Glanze". Beikommende Fragmente würden ihn davon überzeugen. Die meisten seien „älteren Ursprungs und nun abgekehrt" (d. h. abgestäubt). Hermetismus befreundet Kavalis den „Lehrling in Laiz" an und erbittet sich von Pöhlgel ein Urteil über seinen „Mystizismus", der „noch ein sehr unreifes Kain" sei. Bellerist als erster auf Hermetismus' Auffassung von der Rolle der Pöhl in der Wissenschaft hinzuweisen <sup>3)</sup> Kain der Kavalisten „gemildete Empirie" ist der Bemerkung zu betrachten: „Die Wissenschaften müssen alle positiviert werden. Von dieser realen, wissenschaftlichen Pöhl hoffe ich recht viel mit Ihnen zu reden." Ein Hauptgedanke dazu sei die Rolle der Religion in seinen Fragmenten. <sup>4)</sup>

Die „beikommenden Fragmente" sind die Blütenstaubfragmente. Mit dem Vorbehalt, daß die meisten „älteren Ursprungs" sind, läßt sich doch mit ihrer Hilfe der Stand feststellen, bis zu dem Kavalis' Ideen bis zum Frühjahr 1798 gediehen waren, wobei uns natürlich der „mag. Idealismus" als Maßstab dient: <sup>5)</sup>

1) Die Blütenstaubfragmente zeigen Kavalis' Vertrautheit mit der okkultistischen Selbsterstellung, die Kavalis aus der platonischen und der mystischen Renaissance-Philosophie gewonnen zu haben scheint, wobei jedoch auch der griechische Mystizismus seiner Zeit berücksichtigt werden muß, wie unsere späteren Ausführungen über Lavater zeigen werden. An Plato klingen an: II, 74, 16, II, 125, 45 (vgl. dazu II, 187, 47), II, 136, 104. Die mystisch-okkultistische Auffassung <sup>von der Seele</sup> vom Tod und der Unsterblichkeit zeigen: II, 113, 13, II, 113, 14, II, 140, 118, II, 141, 125, II, 118, 33, II, 119, 37. Der Sprachgebrauch der mystischen Vorstellungskreise

<sup>1)</sup> vgl. Rastke 40, 43,

<sup>2)</sup> DR, Bd. 147, S. 172

<sup>3)</sup> vgl. S.

<sup>4)</sup> Rastke 58 ff.

<sup>5)</sup> Die

„Lehrlinge in Laiz" können wir in diese Betrachtung nicht einbeziehen, da es nicht feststeht, ob wir schon damals die <sup>uns</sup> vorliegende Gestalt hatten.



*[Faint, illegible handwriting throughout the page, likely bleed-through from the reverse side.]*

weisen  
die  
kommen  
Hans  
2) die  
Fragen  
früher  
auf d  
geirte  
der In  
in m  
3) K  
der  
P  
m  
geg  
(T, 118,  
sili  
II, 141,  
betra  
gwin  
kunt  
iter  
ber  
ryph  
se d  
Zus  
m  
im  
nid  
H  
Ide  
die  
mit  
1) vgl.  
Frag



weisen II 123, 57 („Menstruum universale“) und II 135, 96 („Perseparation“ - „Sublimation“) auf.

Die in den Blütenstaubfragmenten erscheinenden okkultistischen Seelenvorstellungen kommen für uns insofern in Betracht, als sie die Voraussetzung bilden in der okkultistischen Spekulation über die „magische Sinnestätigkeit“.

- 2.) Die beiden einen gesteigerten okkultistischen Bewusstseinszustand beschreibenden Fragmente II, 115, 22 und II, 138, 112 weisen einerseits zurück auf die von uns schon früher festgestellten okkultistischen Fähigkeiten Okkalis und andererseits in die Zukunft auf die Verwendung der Ekstase für die „magische Sinnestätigkeit“ und die „magische Geistestätigkeit“. Was die letztere anbelangt, so finden sich neben der Verherrlichung der Intuition auch schon die Auszüge von „Selbstdurchdringung des Geistes“, im nicht unerkennenden Anschluss an Fichtes „intellektuelle Anschauung“: II, 117, 28, II, 134, 94.
- 3.) Neben die schon früher von uns in Betracht gezogene chemisch-kosmische Auffassung der kombinierenden Tätigkeit des Genies tritt als Keim des okkultistischen „Genialen Produktions von Ideen“ <sup>aus</sup> dem romantischen geselligen „Symphonophoren“ hervor: <sup>und auf Fr. Hegels hinweisende</sup> gegangene Begriff des „Hörs“, in dem „Phantasie und Urteilskraft sich berühren“ (II, 118, 29) und der als das „Prinzip der Verwandtschaften“ das „menstruum universale“ bildet (II, 123, 57.) (vgl. auch: II, 121, 47, II, 118, 30, II, 119, 36, I, 123, 58, II, 124, 62, II, 141, 122, II, <sup>141</sup>123, wo überall der „Hör“ vom Standpunkt der „Selbsttätigkeit“ des Denkens betrachtet wird.) Damit hängt auch zusammen der Hinweis auf ~~die~~ jene längst gewonnene - Okkalis <sup>erst</sup> durch die Renaissance mystik bekannt gewordene <sup>1)</sup> - „Erfindungskunst“ und die darin zum Ausdruck kommende Forderung, die Bewusstseinsphäre über die gegebene Welt zu erweitern. Auf der verbindenden, das Bewusstsein bereichernden „Selbsttätigkeit“, die, wie wir wissen, im letzten Grunde an Fichtes Philosophie orientiert ist, beruht die tätige Lebenskunst und Kultivierung des Lebens, wie sie die Fragmente II, 124, 66, II, 124, 67, II, 129, 77, II, 143, 137 ausdrücken. <sup>2)</sup>

Zusammenfassend können wir also sagen: die „magische Geistestätigkeit“ mit Anschluss des von uns mit „Unwillen - Verplanten - Illusion“ betitelten Kapitels <sup>und der „magischen Moral“</sup> findet sich im Keim schon in den „Blütenstaubfragmenten“. Zur „magischen Sinnestätigkeit“ findet sich nur die Voraussetzung, nämlich der Bekanntheit mit okkultistischen Vorstellungen.

Wir wollen nun versuchen die weitere Entwicklung der Gedankenkomplexe des „mag. Idealismus“ an der Hand der biographischen Quellen zu verfolgen.

Die Grundidee der „magischen Sinnestätigkeit“, die Verbindung der Fichteschen Lehre mit der Magie scheint im Mai 1798 entstanden zu sein. Am 11/5 berichtet Okkalis

<sup>1)</sup> vgl. Olshausen 51

<sup>2)</sup> Hier wären auch die fast drei Monate später abgekommenen Fragmente „Glauben und Liebe oder der König und die Königin“ zu nennen.



Vu S. 107 : Diese Verbindung bekommt aber erst durch den im Novalis so lebendigen Gedanken eines Evolutionismus ihre eigenartige Aufstellung als der Weg zu einer allgemeinen "Graderhöhung" und im Anschluss daran einer "Unsterblichkeitskunst" der Menschheit. Die Idee eines goldenen künftigen Zeitalters - denken wir an Heraklitus! - die ganze auf die Zukunft gerichtete Tendenz des ausgehenden 18. Jahrhunderts - wir verweisen auf Schiller oder auf Fichtes praktische Philosophie - die Novalis seit frühester Jugendzeit vertrauten christlichen Ideen des Pietismus und die Vollendungsidee der christlichen Mythen, alles dieses hatte fördernd eingewirkt, um Novalis' Denken auf die Zukunft zu richten und den in der zeitgenössischen Naturwissenschaft nur im Keim liegenden Gedanken einer zeitlichen Evolution zu einer "Grundannahme" seines Geistes, wie Olshausen sagt (S. 7, vgl. besonders S. 72f.) zu machen. Diese Grundannahme bestimmte nun die Aufstellung der "magischen Sinnestätigkeit".



an Fr. Schlegel voll freudigen Selbstbewusstseins: „Eine Idee muße ich jetzt in bearbeiten, auf deren Fund ich beinahe stolz bin. Sobald etwas davon verständlich ist, so sollst du gleich Nachricht davon erhalten. Mir scheint es eine sehr große, sehr fruchtbare Idee, die eigen Lichtstrahl der höchsten Intensität auf das Fichtersche System wirft – eine praktische Idee. Du vergißest, daß ich Deine Kruggröße spanne ohne sie zu befriedigen. Habhaft befriedigen kann ich sie noch nicht und doch muß ich Dir meine Freude mitteilen, da es nichts minder betrifft, als die mögliche, evidente Realisierung der höchsten Wünsche und Abwägungen jeder Zeit – auf der analogsten, begreiflichsten Art von der Welt.“<sup>1)</sup> Dies scheint sich auf den „Tätigen Gebrauch des Organs“ und die dafür verwirklichte abentheuerliche Klage zu beziehen, wobei Novalis nach Analogie des „Tätigen Gebrauches des Denkorgans“, den Fichte entdeckt hat, einen „tätigen Gebrauch“ aller Organe, selbst des inneren leidet und in einer magischen Herrschaft über den Körper zu gelangen sucht. Die nähere Ausgestaltung dieses Gedankens mag Novalis in der folgenden Zeit <sup>weiter</sup> ~~entwickelt~~ und <sup>immer mehr</sup> der Physiologie <sup>mitgeteilt</sup> haben. Dabei kann Novalis seine Bekanntschaft mit der Medizin, für die seit der Krankheit und dem Tode Klopsters großes Interesse zeigte,<sup>2)</sup> in gute. Der Name Brown findet sich zum ersten mal in einem Brief an Schlegel vom Dezember 1797 erwähnt.<sup>3)</sup> Die Blüthenstempelfragmente zeigen vielfach die bei der allgemeinen Verbreitung der Brownianen Lehre nicht sonderlich auffällige Vertrautheit Novalis' mit den Brownianen Grundbegriffen. (vgl. z. B. II, 137, 106, II, 142, 133) Daneben beweisen sie schon Novalis' unverwundenes Interesse für physiologische Fragen. (z. B. <sup>II, 114, 19</sup> II, 132, 80, I, 132, 84, II, 145, 135.) Durch die „große fruchtbare Idee“ im Mai 1798 begegnen sich nun Klage und Brown <sup>sichelinks!</sup> dynamische Lehre und werden von Novalis miteinander verbunden. Vom Sommer 1798 meldet Novalis an Caroline, die geplante „Lymphologie mit Friedrich“ betraf seine „neueste kleine allgemein philosophisch-physiologische Experimente“<sup>4)</sup> Daß es sich Novalis damals wirklich um seine „Klage“ und „Zauberer“ handelte, zeigt Fr. Schlegels Bericht an Schlimmer über gelegentliche seiner Zusammenkunft mit Novalis in Jüchen im Juli 1798. Schlegel berichtet den „Lymphopheten“, wie er Novalis scherzhaft im vorübergehenden Brief genannt hatte,<sup>5)</sup> folgendermaßen: „Er hat sich merklich verändert, sein Gesicht selbst ist länger geworden und windet sich gleichsam von dem Lager des Einsinkens empor wie der Mantel in Kriemhild. Dabei hat er die Augen eines Feuerschmieds, die farblos geradeaus leuchten. Er sucht auf chemischem Wege ein Medicament gegen die Körperlichkeit (mittels der Ekstase), die er denn doch für eine

1) Nach 63

2) vgl. den Bericht Justus: Monat, I, S. LXXI u. LXXII,

3) Nach 46

4) Nach 66

5) Aus Schlimmers Leben II, 75



*[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*

Somm  
werde  
Conse  
werde  
gestilla  
des Je  
gebrant  
des Je  
Jedand  
Wir sch  
Tode  
138, 112  
binden  
in be  
nötigte  
sich  
Ester  
Geist  
Lom  
"Nige  
non  
Koral  
in m  
begeffe  
Lare  
de "Me  
als "  
Jest "  
Inter  
dren  
Nurf,  
stärk  
misti  
in den  
Aus



Sommersprose in dem schönen Geheimnis der geistigen Berührung" hält. Ich werde mich aus mairantischen Marktvollkommenheit mit ihm in eine absolute Correspondenz setzen über den Jebranismus des Geistes, eine seiner Lieblingsideen. Ich werde ganz bescheiden auftreten, nur als Prophet; er selbst wird den Zaubner vorzustellen der Ehre haben. Hier nun seine Theorie der Zauberei, jener Jebranismus des Geistes und das Geheimnis der Berührung sich in seinem Geist berühren, jebranisieren und bezaubern, das ist mir noch ziemlich geheim. Unterdein ist der Jebranismus des inneren Menschen für mich, wie Kant sagen würde, ein tätiger Gedanke, und das Übrige hoffe ich durch sokratische Fortwörter zu erfahren." <sup>1)</sup>

Hier sehen aus diesem Bericht, wie Novalis die ekstatische Kraft, die er nach dem Tode Lessings in sich "entdeckt", von der auch die Blütenstaubfragmente II, 115, 22, II, 138, 112 gegreift hatten und die er für ~~seine~~ seine, Mays und Bruns Lehre verbindende Spekulation einer "magischen Innerstätigkeit" verwendet hatte, auch praktisch in betätigen besteht war, ein Verfahren, das ihm übrigens um diese Zeit nötigte Töplitz aufzusuchen, um seinen Geisteszustand zu beruhigen. <sup>2)</sup> Andererseits zeigt uns der Bericht Schlegels auch die psychologische Bedeutung der Ekstase als des intuitiven Produktionszustandes und führt uns so über zur "magischen Geistes-tätigkeit."

Hemsterhans' Auffassung des genialen Produzierens und der Begriff des romantischen "Küfers" wurde durch die ekstatische Fähigkeit Novalis verstärkt werden. Dies zeigt schon das Blütenstaubfragment II, 115, 22, vollends aber die "höhere Wissenschaftslehre", die Novalis aufstellt, und die dazu dienen soll, absichtlich einen geistigen Erregungszustand in sich zu veranlassen, in dem es dem Menschen scheint, "als sei er in einem Gespräch begriffen" und ein "geistiges Wesen" ein "Ich höher Art" veranlasse ihn, "auf eine wunderbare Weise zur Entwirrung der ewigsten Gedanken" (II, 184, 36.) Derjenige Zustand der "Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich" wird führt Novalis dazu, unser Denken als "Jebranisation, Berührung des irdischen Geistes durch den himmlischen, ausserirdischen Geist" zu betrachten, (II, 114, 155) wobei er auf das Phänomen der jebranischen Berührung, das sein Interesse durch die Verknüpfung Astors mit dem Jebranismus erregt hatte, anspielt. <sup>3)</sup> Auf diesen "Jebranismus des Geistes" bezieht sich Schlegel in dem oben citierten [paradoxischen] Brief, wobei bemerkt werden muß, daß der <sup>wohl</sup> aus dem parodierenden Ton sich ergebende <sup>über dem er sich selbst übrigens noch unklar ist,</sup> starke Unterstreichung Schlegels der Bezeichnung "Jebranismus des Geistes", der verhältnismäßig geringen Rolle, die der Jebranismus als Einleitung der "höheren Wissenschaftslehre" in den Novalien Fragmenten selbst spielt, nicht entspricht. <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Aus Schlegels Leben, II, 76 f.

<sup>2)</sup> vgl. Reich 68

<sup>3)</sup> vgl. S. 42. <sup>4)</sup> vgl. S. 119.



*[Faint, illegible handwriting on the main page of the manuscript.]*

Im  
nicht  
Hessener  
wider  
und  
eine  
der  
Tene  
früher  
1798  
widerha  
April  
Theater  
indirekt  
an der  
diesem  
Historie  
der  
und  
schaffen  
mit  
Immer  
des  
Staub  
was  
sich  
L  
Först  
und  
den  
J  
-W  
1) Re



Durch seine naturwissenschaftlichen Studien in Freiburg mußten den empirischen Wissenschaften in engere Berührung gekommen, hat nun Novalis das Prinzip der „höheren Wissenschaftslehre“, des genialen Produzieren auf der Wissenschaften anzuwenden gemocht, wobei ihm die mathematische Kombinatorik, die mystische „Erfindungskunst“ und ihre beiderseitige Verbindung durch Lessing zu Hilfe kam. So entwickelte er seine „genialische Empirie“, seinen „tätigen Empirismus“. Zugleich wurde ihm der Philosoph zur genialen Erfindungstätigkeit  $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\sigma\phi\alpha\iota\tau$  und der Mensch zum Grundprinzip seiner ganzen „tätigen“ Weltanschauung. Diese Ideen führten Novalis Ende 1798 zum Plan einer „literarischen Bibel“. Am 7/XI, 1798 schreibt er an Fr. Hegel: „Ich bin auf meinem Studium der Wissenschaft überhaupt und ihres Körpers, des Buchs - ebenfalls auf der Bibel geritten - die Bibel als das Ideal jedes Buchs. Die Theorie der Bibel entwickelt, gibt die Theorie der Schriftstellerei oder der Wortbildung überhaupt, die zugleich die symbolische indirekte Konstitutionslehre des schaffenden Geistes abgibt. Du wirst aus dem Briefe an die Schwägerin sehen, daß mich eine vielumfassende Arbeit beschäftigt, die für diesen Winter meine ganze Tätigkeit absorbiert. Es soll nichts anderes als eine Kritik des Bibelprojekts - eine Kritik einer Universalmethode des Biblizierens - die Einleitung in einer neuen Enzyklopädie werden. Ich denke hier Wahrheiten und Ideen im Großen - genialische Gedanken zu erzeugen - ein lebendiges, wissenschaftliches Organ hervorzubringen und durch diese symbolische Politik und Intelligenz mir den Weg zur neuen Praxis - dem wahren Reunionsprojekt zu bahnen.“<sup>1)</sup>

Hand in Hand mit der Bedeutung des genialen Produzieren und der das Innere bereichernden und nach Vorfassung des Bilds strebenden Begreifungstätigkeit des Bewusstseins entwickelt sich Novalis Lebenskunstlehre, die wir schon in den Blütenstabsfragmenten diese Richtung einblicken sehen. Novalis will im Leben „daselbe was auf dem Papier“ sein: „Ideenkünstler“ und sucht sich eine „poetische Welt um sich zu bilden“,<sup>2)</sup> und zugleich das Leben in einen „Gottestempel“ zu verwandeln.

Ebenfalls schon in den Blütenstabsfragmenten fanden wir die Grundidee der an Fortschritt orientierten „Selbstdurchdringung des Geistes“, die nun Novalis weiter ausbildete und mit dem „mystischen Idealismus“ in Begreifung setzte, indem er im letzten Grunde dem Künstler dazu nötigen soll, alles Unwillkürliche im Willkürlichen zu verwandeln.

Insgesamt haben wir in den Blütenstabsfragmenten noch nichts von dem als „Ungläubige - Willen - Illusion“ zusammengefaßten Gedankenkomplex gefunden.

<sup>1)</sup> Brief 75f.

<sup>2)</sup> Brief 95, 100.



*[Faint, illegible handwriting throughout the page, likely bleed-through from the reverse side.]*

Neu  
mus  
Friedrich  
erhalten  
du  
entwischen  
als  
Interim  
für die  
mit  
in der  
damit  
Norris  
Klein  
jung  
reim  
wimm  
Englisch  
"Horn  
"Poh  
Berfoll  
Tr. H  
als  
du  
den  
uns  
4  
für  
nur  
idem  
wort  
am 20  
schen  
nicht  
in



Diese Ideen, die, wie wir gezeigt haben, in der phänomenalistischen Lehre des Herbart's  
 auszugehen und durch den Begriff der wertschaffenden Illusion, des „Magix“ die  
 Fiktion ihre Vertiefung in der Richtung des Primates des Willens über die Vorstellung  
 erhalten, mag Novalis erst im Anschluss an die eingehendere Beschäftigung mit  
 der Magix und Naturphilosophie, wie sie wohl für das <sup>ganze</sup> Jahr 1798 anzunehmen ist,  
 entwickelt haben.<sup>1)</sup> In der Zeit der Ausgestaltung der „magischen Firmestätigkeit“,  
 also vom Mai 1798 an, ist jedenfalls ein Studium der abentheuerlichen Magix, auf der das  
<sup>Interesse</sup>  
 für die mythische Renaissancephilosophie ~~schon~~ Novalis von selbst geführt haben muss,  
 mit einiger Wahrscheinlichkeit anzusetzen. Eine umfassendere historische Orientierung  
 in der mythischen Naturphilosophie und der Magix scheint im Zusammenhang  
 damit im Sommer 1798 stattgefunden zu haben. In demselben Brief, in dem  
 Novalis Carolinen erzählt, seine geplante „Symphysik mit Friedrich“ betreffe die „neueste  
 Mode“ seiner „philosophisch-physiologischen Experimente“, berichtet er von einer Beschäfti-  
 gung mit „Kosmogonen“ mit dem „Plan der Natur und Welt“ und von „Entdeckungs-  
 reisen“, wobei er auf „versprechende Küsten“ gestoßen sei, „die vielleicht ein neues  
 wissenschaftliches Kontinent begrenzen. Vor neuen Inseln wimmelt's in diesem Meer.“  
 Zugleich bittet er <sup>dringend</sup> um Zusendung der Werke Helmonts und Fludds, da eben der  
 „Kosmogon“ dabei interessiert sei und fügt voll überschwenglicher Freude hinzu:  
 „Schelling wird sich über meine Entdeckungen freuen und wundern. Friedrichs  
 Beifall und Sympathie ist mir gewiss.... Ich hoffe unser Briefwechsel (nämlich mit  
 Fr. Schlegel) soll wahrhafte fermenti excitations in Fülle begreifen und mehr  
 als eine Larvieren'sche Revolution entzünden. Mir ist jetzt, als säße ich im Comité  
 du Salut public universel“<sup>2)</sup>

Hier haben nunmehr nur noch von der „magischen Mode“ zu sprechen, in der im  
 auf das romantische Bildungsideal hinweisende (II 121, 50)  
 den Blüthenstempel fragmenten sich nur ganz wenige <sup>Passage</sup> finden, für deren Entwicklung  
 uns aber auch die Briefe keinen Anhaltspunkt geben.<sup>3)</sup>

1) Es ist selbstverständlich, daß wir damit nicht etwa die Chronologie der <sup>einzelnen</sup> von uns  
 für die betreffenden Kapitel verwendeten Fragmente fixieren wollen; es handelt sich uns  
 nur darum, mit einiger Wahrscheinlichkeit den Zeitpunkt der Entwicklung der Grund-  
 ideen des „magischen Idealismus“ zu erschließen.<sup>2)</sup> Friedr. Schlegel bestätigt diesen Schluß-  
 wort am 20./X 1798. (Schlegel, Zs. f. d. österr. Gymnasien, 1891, S. 106)<sup>3)</sup> Denn wenn Novalis  
 am 20. Juli 1798 berichtet, er sei in seiner „Philosophie des täglichen Lebens“ auf die Idee „einer moralis-  
chen (im Hermetisch-sinnlichen Sinn) Chronologie“ gekommen und habe die „Entdeckung der Religion des  
 nicht harm Weltalls“ gemacht, was ihm der „rechte Weg“ scheine, „die Physik schlechthin symbolisch  
 zu behandeln“ (Reich 69), so bezieht sich dies auf die „tätige Religion“, auf die Beziehungstätigkeit des



*[Faint, illegible handwriting throughout the page]*

von Ho  
Regent  
Friedrich  
mit  
Wieding  
des  
Quellen  
im  
Idealismus  
H  
Berken  
drängen  
des  
Idealismus  
wenn  
Krieg  
und  
gelte  
gelesen  
Hagen  
Anders  
him  
wonne  
  
de  
hat  
myth  
relig



Von Herder'schem "moralischem Organ" und dessen "Perfektibilität" sowie von dem romantischen Begriff der allseitigen Bildung ausgehend, wird Novalis wohl erst am Ende des Fichtes "Littenlehre", von der er sich vielfach beeinflusst zeigt, seine Ideen über die Moral kristallisiert haben. Fichtes "Littenlehre" ist aber 1798 erschienen. Somit wäre für die Ausbildung der magischen Moral <sup>das Jahr</sup> 1798 auf 1799 anzunehmen. Die große Rolle, die die dars bezüglichen Ideen im "Heinrich von Ofterdingen" spielen, weist darauf hin, daß Novalis das Problem der Moral auch weiterhin stark beschäftigte.

Rückblickend können wir also auf Grund der Vergleichung der biographischen Quellen mit dem von uns gewonnenen Begriff und Umfang des "magischen Idealismus" im ganzen und großen das Jahr 1798 für das eigentliche Geburtsjahr des "magischen Idealismus" erklären.

Nun aber im Jahre 1799 die praktische künstlerische Tätigkeit bei Novalis der Oberhand bekommt über die theoretische Denksäufung, wenn der immer stärker drängende Trieb des Künstlers in ihm vollends zum Durchbruch kommt, so erscheint dies als die praktische Realisierung der ursprünglichen Tendenz des "magischen Idealismus". Wir haben gesehen, wie in der Natur Novalis alle Fäden des "magischen Idealismus" zusammenlaufen. Durch die künstlerische Tat wurde der innere Drang in genialer Produktion, der die Grundtendenz des "magischen Idealismus" ausmacht, endgültig erfüllt. Novalis war weder für die Wissenschaft noch für die Philosophie geboren. Das kam ihm selbst zum Bewusstsein, als er den Dichter in sich fand. Früher schreibt er im Februar 1800: "Die Philosophie ruht jetzt bei mir nur im Dürrenstumpf. Ich bin froh, daß ich durch diese Spitzberge der reinen Vernunft durch bin, und wieder im kühlen erquickenden Lande der Sinne mit Lust und Seele atme. Die Erinnerung an die ausgestandenen Mühseligkeiten macht mich froh." <sup>1)</sup>

## 2.) Die okkultistischen Quellen Novalis.

Zum Schluß möchten wir noch einige Worte den Quellen widmen, die Novalis die okkultistischen Vorstellungen, welche er in seinem "magischen Sinnestatigraphie" verwendet hat, vermittelt haben. Es kommen hier der Platonismus, ~~der Platonismus~~, die mystische Naturphilosophie der Renaissance und der Okkultismus des XVIII. Jahrhunderts religiösen Bewusstseins. vgl. III, 64, 324 u. II, 281, 347.

<sup>1)</sup> Minus I, S. 4 XXX.



in Bet

1.) Plato

Leipzig

hamtink

Sinen

mit der

naturopath

entgegen

Just here,

worden

Touch me

Finke

des Kien

Kivalis

# historical

ist -

Magr

nalis

in der

with re

Liebe

In the old

in line

2) Oltok

Caroline

S. 259.)

mischen

erstem.

4.) vgl. S.

L. Zund

Lativen

XXIV.

ausseh

unrest



in Betracht.

1.) Platonismus. Mag auch - wie Olshausen vermutet<sup>1.)</sup> - die uns schon aus der Leipzigerzeit überlieferte<sup>2.)</sup> Vorlesung Novalis für Plato nur auf einer flüchtigen Bekanntschaft vorerst beruhen,<sup>3.)</sup> so zeigen uns doch schon die Blüthenstaubfragmente einen starken platonischen Grundlag,<sup>4.)</sup> der wohl auf eine eingehendere Beschäftigung mit der platonischen Seelenlehre zurückzuführen sein wird. Auch der damaligen naturphilosophischen Orientierung Novalis' mag der platonische Organismusidee entgegengekommen sein.<sup>5.)</sup> Erblickt dabei schon Plato in der Welt einen Abglanz der Gottheit, so bildet vollends der Neuplatonismus, wie er durch Plotin ausgestellt worden ist, eine Verbindung von Naturphilosophie und Religion. Mit dem Neuplatonismus ist Novalis zuerst indirekt bekannt geworden, nämlich durch die mystische Naturphilosophie und Theosophie der Renaissance, deren Hauptquellen eben der Neuplatonismus und die mit diesem verwandte Kabbala war. Als daher Novalis Plotin selbst im Herbst oder Winter 1798 - wohl gelegentlich der eingehenden hiesigen Orientierung in der Mystik, wie sie vom Sommer 1798 an angenommen ist<sup>6.)</sup> kennen lernte,<sup>7.)</sup> konnte weder dessen Seelenlehre noch Naturphilosophie und Magie einen epochemachenden Eindruck auf Novalis machen, wohl aber verstand Novalis Plotin sehr hoch wegen der Vermählung von Naturphilosophie und Religion, die in der Theozie gepflegten „Physioktheologie“, wie Novalis sagt, worin Plotin einerseits seinen religiösen Bestrebungen und andererseits seiner durch die neue irdische Liebe erstarkten optimistischen Weltbetrachtung entgegenkam.<sup>8.)</sup> Mit Bezug auf die „Physioktheologie“ erklärt Novalis: „Etwas Ähnliches wird die künftige Physik, aber freilich in einem höhern Stile.“<sup>9.)</sup>

2.) Olshausen, 6    2.) Fr. Schlegels Briefw.; Halbes, 34    3.) Indes scheint auch ein Brief an Caroline Just vom 10/IV 1796 für nennlich tiefen platonischen Einfluss zu sprechen (DR, Bd. 14, S. 259.); vielleicht kann es auch als Vorlesung für Plato gedeutet werden, daß Novalis die „Platonischen philos. Schriften“ des Göttinger Prof. Meiners, die hauptsächlich die Philosophie Platon erörtern, nach Jena mitnahm, wie das Verzeichnis seiner Bibliothek zeigt. (vgl. Heitmann, N.R., Anhang.)  
4.) vgl. S. 105    5.) Wie viele geistige Fäden von Plato zur Romantik laufen, hat neuerdings L. Zucklindner gezeigt.    6.) vgl. S. 110    7.) vgl. Reich 95; aus Dietr. Fiedemanns „Geist der spekulativen Philosophie“ (1794) Bd. II.    8.) vgl. Reich 102 ff.; vgl. auch das Zeugnis Fieds: Minor, I, S. XXI. u. XXIV.; gegenüber dem neuerdings gemachten Versuch, den „mag. Idealismus“ und Novalis' Weltanschauung überhaupt aus Plotin abzuleiten (Reiff: Euphorion XX, 591 ff.) verweisen wir auf unsere Studie über „Novalis und Plotin“ (Euphorion XXI.)    9.) Reich 102 f.



rechtm. 4. auf S. 114:

V Was Robert Fludd, den Begründer der Rosenkreuzer in England anbelangt,  
so war sein Hauptbestreben darauf gerichtet, den Inhalt des Neoplatonismus  
und der Hermetika dem Christentum anzupassen. (vgl. Hersewetter I, 264.)



[la matière, de former une plante, un animal, un monde; avoir à la fois et sans confusion, un nombre presque infini d'idées; voir le passé aussi distinctement que le présent et pénétrer dans l'avenir le plus reculé; à tout les divers traits par lesquels une main mortelle ou rayonner le tableau de la souveraine perfection mixte.]

2) Die Renaissance-mystik. Schon Olshausen hat richtig bemerkt, daß bei der Neigung des Pötmers überhaupt, mit älteren Mysterien sich zu beschäftigen, Novalis schon vom Hermentutium die erste Anregung zum Studium der Renaissance-theosophie erhalten haben kann.<sup>1)</sup> Dies zu bekräftigen verweisen wir auf Jung-Stilling's „Theobald“, aus dem die große Beliebtheit J. Pötmers in den pietistischen Kreisen des XVIII. Jahrhunderts erhellt. Vom Frühjahr 1797 an beschäftigt sich Novalis mit den „Alchymisten.“<sup>2)</sup> Belegt sind bei Novalis nur die Namen Helmonts und Fludds, der Schüler des Paracelsus in einem Brief vom Sommer 1798<sup>3)</sup> — wobei es unklar bleibt, ob es sich um Rept. van Helmont oder seinen Sohn Franz Mercurius handelt<sup>4)</sup>, Paracelsus' selbst in den Fragm. III, 125, 51, u. III, 284, 714, die keine Entscheidung darüber zulassen, ob Novalis erst zur Zeit der Arbeit an seinem Roman Paracelsus kennen lernte oder eine frühere Bekanntschaft mit Händlrich auf die geplante poetische Bearbeitung der okkultistischen Lehren der Renaissance-mystik nur vertiefte, sowie in den Paraleipomenen zum 2. Teil des Offenbarungen. (IV, 259, vgl. dazu wohl auch II, 291, 769.), und schließlich noch der Name J. Pötmers, den Novalis trotz des Berichtes Just's, der die Echtheit J. Pötmers schon für 1797 (nach dem Tode Lophues) ansetzt<sup>5)</sup> erst auf Anregung Viech's in der ersten Hälfte des Jahres 1799 (vgl. „Christenheit oder Europa“: II, 29) und besonders Anfang 1800<sup>6)</sup> eingefunden studiert hat.<sup>7)</sup>

Sachen finden sich bei Novalis Verzeichnisse von okkultistischen Werken, wobei es unentschieden bleibt, ob Novalis sie gelesen hat oder nicht. Jedenfalls zeugen sie für ein eingehendes und umfassendes Interesse für die ältere okkultistische Literatur. Olshausen hat hervorgehoben, daß nur „eine systematische Ausnützung der mannigfachen Quellen, die Novalis selbst kannte, und seiner Bibliothek“ die Frage nach den Beziehungen Novalis' zum Okkultismus „auf richtigem Boden“ stellen könne.<sup>8)</sup>

<sup>1)</sup> Olshausen 7, <sup>2)</sup> vgl. S. 703. <sup>3)</sup> Nach 66 ff. <sup>4)</sup> Wenn es Olshausen „nach dem Ideengehalte der Lehren des jüngeren Helmont“ als „richtig“ ansieht, daß davon gemeint ist (Olshausen, 21), so muß demgegenüber hervorgehoben werden, daß Vater und Sohn für den Okkultismus in Betracht kommen. Hier verweisen wir auf das berühmteste Werk Rept. Helmonts, die „Disputatio de magnetica vulnerum naturali et legitima ratione“, das zum erstenmal das Wort „Magnetismus“ im Sinne von „Lebensmagnetismus“ gebraucht und am Paracelsus und der natürlichen Magie anknüpfend alles bereits behandelt, was später Mesmer auszugestalten suchte. (vgl. Herreweghe I, 246) Vieche Probe!



[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]

Person  
und  
welche  
unter  
sich  
nütze  
(1595)  
wollen  
des  
Schm  
Hilff  
Rechen  
zeit  
hat  
Morgen  
"Di  
Hose  
IX.  
Tun  
In  
stam  
abge  
Ma  
Im  
Thon  
  
beten  
gedi  
schu  
um  
um  
ein  
5.)  
(in S.  
8.) Ch



Diesem Hink folgend haben wir mit Hilfe von Kriesewetter's „Geschichte des Okkultismus“ und Carl Christoph Schmieders „Geschichte der Alchemie“ (1832) festgestellt um welche Autoren und Werke es sich in den Büchernotizen handelt, die Heilborn unter den in den Text nicht aufgenommenen Manuskripten im Band II/2 seiner Novalisausgabe abgedruckt hat. Die Bd. II/2 S. 685 abgedruckten „Büchernotizen“ aus dem „chymischen Heft“ betreffen folgende Werke: „De Alchemia“ (1595) von Andreas Libavius aus Halle, einem Gegner des Paracelsus, (vgl. Kriesewetter I, 142.); „Meyers alchemistische Briefe“ (1767), enthaltend den Briefwechsel des Hofapothekers in Constance, Joh. Friedr. v. Meyer mit Constantini (vgl. Schmieder, 564.); „Einleitung in Alchemie“ (1705) des Jeneiser Rufinus Jenz Wolfgang Wedel (vgl. Schmieder 452); „Psychosopha“ (1683) von Joh. Joachim Becker (vgl. Kriesewetter I, 169) (Heilborn schreibt falsch: Becker); „Chemische Fortsetzung des Christian Rosenkreutz“ (1673) von Johann Valentin Andrea; dieses Werk hat zum erstenmal die Fabel aufgebracht, daß der Rosenkreutzer dem aus dem Morgenlande stammenden Stein der Weisen besäßen (vgl. Schmieder 346 ff.); „Die edelgeborene Jungfrau Alchymia“ (1730) von Joh. Conrad Creiling (vgl. Kriesewetter II, 57); „Chymia“ des berühmten arabischen Alchemisten aus dem IX. Jahrhundert: Jaber (vgl. Kriesewetter II, 30.); und schließlich noch „Quadratum Alchymistarum“, deren Autor wir nicht ausfindig machen konnten.

In den nach Minor (ADA, Bd. 28. S. 108) nicht aus der Zeit vor dem Sommer 1799 stammenden Manuskripten unter dem Titel „Salinenschriften“, die Heilborn II/2 695 ff abgedruckt hat, findet sich noch ~~unter~~ unter den „Büchernotizen“ neben J. Böhm, Paracelsus' Schriften und Notizen Linnæus (Heilborn schreibt falsch „Linnæus“ statt Linnæus) die „Quinta Essentia“ (1570) des bekannten Patricius der paracelsischen Theorien: Leonhard Thurneyser vom Thurn. (vgl. Kriesewetter I, 133.)

Für die Stellung Novalis' und seines „magischen Idealismus“ zur Renaissance mystik betrifft, so steht sich vor allem die Frage, welche Autoren ihm als erste Quelle gedient haben. Es fehlen uns jedoch die Anhaltspunkte, um dies festzustellen. Wir schreiben aber dieser Frage auch keine Bedeutung zu, denn es handelt sich nicht um einen speziellen Renaissance-mythos, aus dem Novalis geschöpft hätte, sondern um den ganzen okkultistischen Vorstellungskomplex, ob ihm nun der <sup>erste</sup> durch den einen oder <sup>den</sup> anderen Mythen vermittelt worden ist. Es ist charakteristisch, daß

5.) (zu S. 114) Minor, I, S. LXXXIX. 6.) vgl. Hottel: Briefe an Frey, I, 308 7.) vgl. Olshausen 23

8.) Minor: ADA, Bd. 35. S. 157



*[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*

*[Faint, illegible handwriting at the bottom of the page, possibly a signature or date.]*

Novelle  
Jebel  
Shun  
weren  
B.)  
weren  
nicht  
Regen  
Begegnung  
Lustige  
Kohle  
entstehen  
und  
Tats  
in der  
mit  
den  
den  
wahr  
hübsch  
4) Die  
den  
H  
m  
wird  
Lehr  
mit  
seine  
Herr  
gelen  
Luna  
4) La  
der  
über



Novelis selbst immer nur im allgemeinen von „Schwärmern“ - „Mekymisten“ spricht. Dabei identifiziert sich Novelis keineswegs mit der Art der Weltbetrachtung der „Schwärmer“, vielmehr bildet diese nur eine Vorstufe zum „magischen Idealismus“, wenn wir ihm auch viel näher gerückt ist als etwa der Empirismus. (vgl. III, 16, 58.) Wir haben auch gesehen, dass <sup>Novelis</sup> die Vorstellung des okkultistischen Magie selbstständig verwerft, in-denn er sie mit dem Gedanken <sup>eines tätigen Gebrauchs der Magie</sup> einer Evolution der Menschheit verknüpft. Von diesem Standpunkt blickt er auf die Renaissance mystik im Tragn. II, 46, 233 zurück, das uns zugleich zeigt, dass Novelis tatsächlich seine Begriffe über Magie aus dieser Quelle bezog, wenn er sich auch ihr gegenüber kritisch verhält: „In allen wahrhaften Schwärmern und Mystikern haben höhere Kräfte gewirkt - freilich sind seltsame Mischungen und Gestalten daraus entstanden. Je roher und kühner der Stoff, je geschmackloser, je unangebildeter und unfehliger der Mensch war, desto wunderbarer seine Geburten. Es dürfte größtentheils vernehmendste Mäthe sein, diese wunderliche, groteske Masse zu säubern, zu lüften und zu erklären - wenigstens ist jetzt die Zeit noch nicht da, wo sich dergleichen Arbeiten mit leichter Mäthe verrichten lassen. Dies bleibt den künftigen Historikern der Magie vorbehalten. Als sehr wichtige Urkunden der allmählichen Entwicklung der magischen Kraft sind die vorzüglichen Aufzeichnungen und Sammlung wert. - Magie ist Kunst, die Himmelwelt willkürlich zu gebrauchen.“ <sup>1)</sup>

4.) Der Okkultismus des XVIII. Jhd's. Viel schwieriger gestaltet sich die Frage nach den Beziehungen Novelis' zum Okkultismus des XVIII. Jahrhunderts.

Hier muss mit Rücksicht auf die geistige Atmosphäre, in der Novelis aufwuchs, vor allem der mit dem Pöblismus verquickte Okkultismus in Betracht gezogen werden, wie er z. B. durch Jung-Stilling vertreten ist, der die Swedenborgschen Lehren von den Zuständen des Jenseits in sich aufgenommen und mit seinen geistlich-mystischen Anschauungen durchsetzt, weit popularisiert hat. <sup>2)</sup> Dass Novelis seinen Roman „Heimweh“ (1794/97) gekannt hat, ist uns belegt. (Tragn. III, 44, 30). Wenigstens zum Teil dürfte Novelis auch die „Szenen aus dem Geistesreich“ (1797-1801) gekannt haben; das Hauptwerk Jung-Stillings in dieser Richtung, der „Theorie der Geisteskunde“ (1808) kommt für Novelis nicht in Betracht.

<sup>1)</sup> Dass Novelis sich auch in der antiken Magie orientierte, so in der älteren Geheimlehre der Kabbala, der ja der mittelalterlichen zugrunde lag, und der orientalischen Magie überhaupt, zeigt uns II, 201, 80. <sup>2)</sup> vgl. Hersewetter, I, 387.



*[Faint, illegible handwriting on the main page of the manuscript.]*

Oben  
Hoch  
fußt  
das  
auf d  
ein gr  
der u  
christl  
Hoch  
an  
natür  
ragt,  
Erd  
beist  
"Opa  
Hyp  
fara  
des wa  
haben  
süßig  
mittel  
Jum  
der  
Im  
Drom  
auf  
kant  
samt  
auße  
Just  
Fagn  
neue  
direkt  
der. Zu  
II, 3, 8, 16  
der a



Neben Jung-Stilling muß Lavater berücksichtigt werden, dessen Einfluß auf Novalis schon Just Ring<sup>1)</sup> und Spente<sup>2)</sup> zu würdigen vermocht haben. Lavater fußt in seinem bekanntesten Werk, den „*Aussichten auf die Ewigkeit*“ (1768) das Novalis bei seiner vielfach bezogenen Vorliebe für Lavater gewiß gekannt hat, auf der Lehre des Schweizer Charles Bonnet, der in der Psychologie des XVIII. Jahrhunderts eine große Rolle spielte, daneben aber durch seine „*Philosophische Palingenese*“, in der er der Auferstehungslehre eine naturwissenschaftliche Basis zu geben suchte, für die christliche Mystik von Bedeutung wurde.<sup>3)</sup> Lavater hatte nicht nur dieses und andere Werke Bonnets ins Deutsche übersetzt, sondern hatte sich auch in seinen „*Aussichten*“ an Bonnet inspiriert. Das Bild vom Jenseits, das Lavater hier entwirft, hat natürlich die Grundlage der Vorstellung eines Astralleibes oder, wie Lavater selbst sagt, eines „*Lichtleibes*“, eines „*feinern, organisierten, geistlichen Leibes*“, der auf Erden in dem „*feinern Leib*“ eingehüllt ist, und durch den Tod von dieser Hülle befreit wird,<sup>4)</sup> wobei sich Lavater hauptsächlich auf die Bibel und das paulinische „*Ökumene trovatikov*“ bezieht. Einen großen Teil der Hauptideen der christlichen Mystik, wie sie Novalis vielfach aus der Renaissance-Theosophie kennen lernte, fand er bei Lavater, so die Idee der „*Wiedergeburt in Christo*“, der „*Zerbrechung des irdischen Leibes*“ u. s. w.<sup>5)</sup> Auf die weitreichenden Auseinandersetzungen Lavaters haben wir schon früher hingewiesen.<sup>6)</sup> Mag uns Lavaters Darstellung der jenseitigen Vollkommenheiten, der „*Erleuchtung*“ der physischen Kräfte, der geistigen Kräfte, der sittlichen Kräfte u. s. w. noch so naive-realistisch vorkommen, so hat sie doch den Grund vorbereitet, in dem die Novalis durch die okkultistische Magie vermittelte Idee der Steigerung der menschlichen Machtvollkommenheit festen Fuß fassen sollte. In Illustration der Lavater-Bonnetischen Schwärmerei möchten wir eine Stelle aus Bonnets „*Contemplation de la Nature*“, die Lavater in seinen „*Aussichten*“ zitiert,<sup>7)</sup> hier anführen: „*Les facultés corporelles et intellectuelles peuvent être portées à un si haut point de perfection dans l'ordre le plus élevé des êtres misés<sup>8)</sup> que nous ne saurions nous en faire que de faibles idées. Se transporter d'un lieu dans un autre avec une vitesse égale ou supérieure à celle de la lumière; se conserver*

<sup>1)</sup> Just Ring, 34    <sup>2)</sup> Spente 60    <sup>3)</sup> Ob Novalis Bonnet selbst gekannt hat, läßt sich auf Grund des Fragmentes, wo er ihn nennt (II, 31, 188) nicht feststellen.    <sup>4)</sup> Lavater, „*Aussichten*“, I, 174 ff., II, 41 ff. (zitiert nach der Ausgabe von 1768/9)    <sup>5)</sup> Mit Rücksicht auf Ederheims Ausführungen über den angeblichen direkten Einfluß J. Boehmes in den „*Hymnen an die Nacht*“, möchten wir hervorheben, daß Novalis die „*Zerbrechung*“ und „*Zerbrechlichkeit*“ dem Namen und dem Begriff nach schon aus Lavater (a. a. O. II, 3, 8, 166.) kennen mußte.    <sup>6)</sup> vgl. S. 96, Anm.    <sup>7)</sup> Lavater, a. a. O. II, 189 ff.    <sup>8)</sup> So nennt Bonnet die aus Geist und Materie bestehenden Wesen (vgl. Lavater, a. a. O. II, 181.)



*[Faint, illegible handwriting on the main page of the manuscript.]*

par la  
Ere au  
puissan  
la nati  
des pu  
modifi  
rapide  
consci  
d'organ  
i la p  
aussi  
a son  
Tableau  
D  
Christop  
des Je  
schaft  
mit  
des  
Chri  
mit  
"Aug  
Himen  
des O  
Kyns  
Tren  
Ja  
Loma  
hörm  
"Mey  
Olsch  
auf  
13. xpl.  
siben  
Licht



par la seule force de la nature, et sans le secours d'aucun être vic  
être absolument exempté de toute espèce d'altération; posséder une  
puissance capable de déplacer les corps célestes, ou de changer le cours de  
la nature; être doué de sens les plus exquis et les plus étendus; avoir  
des perceptions distinctes de tous les attributs de la matière et de toutes ses  
modifications; découvrir les effets dans leurs causes; s'élever du ral le plus  
rapide aux principes les plus généraux; voir d'un coup d'œil toutes les  
conséquences de ces principes; posséder une puissance et une intelligence capable  
d'organiser la matière, de former une plante, un animal, un monde; avoir  
à la fois et sans confusion, un nombre presque infini d'idées; voir le passé  
aussi distinctement que le présent et pénétrer dans l'avenir le plus reculé;  
ce sont les divers traits par lesquels une main mortelle ose raisonner le  
Tableau de la souveraine perfection mixte" (!).

Der pietistisch-ökonomischen Richtung steht auch der württembergische Theosoph  
Christoph Friedrich Oetinger (1702-81) nahe, der ebenfalls eine realistische Auffassung  
des Jenseits zeigt wie Swedenborg oder Lavater.<sup>1)</sup> Anhaltspunkte für eine Bekannt-  
schaft Oetinger's mit Oetinger haben wir nicht. Wohl aber für eine solche  
mit Carl von Echartshausen, der, wie schon Hölzel hervorgehoben hat<sup>2)</sup> in  
der Bibliothek Oetinger's durch zwei Bücher vertreten ist.<sup>3)</sup>

Carl v. Echartshausen vertritt eine andere, nämlich eine bloß wissenschaftliche  
nicht gebende, praktische Richtung des Ökonomie des XVIII. Jhd's. Sein Hauptwerk,  
„Aufsätze zur Natur aus geprüften Erfahrungen über verborgene philosophische  
Wissenschaften und verdeckte Geheimnisse der Natur" (1791/2) hält freilich nicht, was  
der Titel verspricht, da es eine reine Sammlung von kurzen Sentenzen ist, in denen  
Physikalisches, Physiologisches, Astrologisches, Tugendlehre und mystisches Götter-  
thum bunt durcheinanderwirbelt.<sup>4)</sup>

In der Liste der ökonomischen Autoren, die Oetinger genannt haben kann, in  
Sammlung von weiteren Anhaltspunkten in seinen Werken beliebig existiert werden  
könnte, so begnügen wir uns nur damit auf die allgemeine Verbreitung von  
„Ökonomie" und ökonomischen Werken überhaupt<sup>5)</sup> in dieser Zeit hinzuweisen, was schon  
Oetinger<sup>6)</sup> und vollends Sprengel<sup>7)</sup> betont haben. Sprengel verweist an vielen Stellen  
auf die ökonomische Literatur des ausgehenden XVIII. Jahrhunderts.<sup>8)</sup> Glaubt es doch

<sup>1)</sup> vgl. Hirscher, I, 386

<sup>2)</sup> Echartshausen IV, 797 (vgl. auch S. 807)

<sup>3)</sup> Nämlich: „Ideen

über das affirmative Prinzip des Lebens und das negative des Todes" und „Entdeckungen über  
Licht, Wärme und Feuer" (Hilfsmittel, R, Anhang)

<sup>4)</sup> vgl. Hirscher, I, 400

<sup>5)</sup> Oetinger 8, <sup>6)</sup> Sprengel:

S. 779, 269 usw.



*[Faint, illegible handwriting throughout the page, likely bleed-through from the reverse side.]*

überhe  
und  
hund  
zu sein  
zusam  
Tatsach  
Klaue  
des C  
Nolle i  
zu J. h  
auf ge  
mit d  
Magnet  
eine g  
auf d  
der N  
gestlin  
wie d  
schin  
Hakle  
nicht  
weise  
Jahres  
stos  
Lomme  
eingel  
ihre  
1) Se  
2) ngl  
3) Lin  
Lunde  
und  
dem  
des C



überhaupt darauf aus, die Beziehung der Romantik zum religiösen Mystizismus und noch mehr zum wissenschaftlichen und sozialen Okkultismus des 18. Jahrhunderts aufzudecken. Doch spielt <sup>Sprenkle</sup> [Schubert] nach dem Urteil Walzels <sup>1)</sup> Novalis zu sehr ins Freimaurerische, ohne in der Lage zu sein, irgendeinen äußeren Zusammenhang zwischen Novalis und dem Maastrichter nachweisen zu können. Tatsächlich scheint ja die Romantik erst nach dem Tode Novalis' mit dem Maastrichter Fühlung gesucht zu haben.

Hingegen scheint Sprenkle Recht zu haben, wenn er auf die Bedeutung des Mesmerismus für das geistige Interesse dieser Zeit und speziell seine große Rolle im Okkultismus hinweist. — Hier ist es am Platz, die Beziehungen Novalis' zu J. H. Ritter zu gedenken, doch mit dem Vorbehalt, daß man hier noch auf ganz unsicheren Boden stehe. Sprenkle vermutet, daß Novalis durch Ritter, mit dem er schon seit 1797 persönlich befreundet gewesen sei, auf Mesmer's „Irdischen Magnetismus“ geleitet worden sei und weist darauf hin, daß sich um Ritter eine Gruppe mystischer Naturforscher gebildet hätte, die zusammen Experimente auf dem Gebiete des „Irdischen Magnetismus“, der <sup>Hypanose</sup> ~~Telepathie~~ u. zw. machten. <sup>2)</sup> Auch der Vermittlung Ritters wäre auf diese Weise Novalis mit den okkulten Phänomenen praktisch bekannt geworden. Ohne die Möglichkeit davon bestreiten zu wollen, möchten wir doch betonen, daß es sich hier nur um Vermutungen handelt. Jedenfalls scheint uns <sup>Sprenkle</sup> ~~der~~ vorbehaltlose Heranziehung von Ritters „Fragmenten aus dem Nachlaß eines jungen Physikers“ aus dem Jahre 1810 für den Okkultismus Novalis' nicht ganz gerechtfertigt. Diese „Fragmente“, die nicht chronologisch sondern methodisch-weise zusammengestellt sind <sup>3)</sup> und von denen II, 79, 474, II, 79, 475, II, 80, 476 die Jahreszahlen 1803, 1806, 1807 tragen, lassen keineswegs erkennen, ob Ritter tatsächlich schon zur Zeit seines Verkehrs mit Novalis, mit dem „Irdischen Magnetismus“ und Somnambulismus sich beschäftigte oder ob <sup>hierhergehörende</sup> ~~die~~ <sup>Fragmente</sup> ~~er~~ erst nach dem Tode Novalis' <sup>allgemeinen</sup> Anwendung der romantischen Naturwissenschaft in allen dessen Phänomenen ihre Entstehung verdanken. <sup>4)</sup>

1) Euphonia IV. 803 ff

2) Sprenkle 210 ff

3) vgl. Ritter: Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers, 1810, I, S. 4 XXXVIII.

4) Eine ~~von~~ der Gruppen, in der die „Fragmente“ Ritters zerfallen, beschäftigt sich mit den Erscheinungen des Somnambulismus und Irdischen Magnetismus: II, 73, 462 — II, 83, 480, und zwar der inneren Selbstschau der Somnambulen, die ihre eigene Diagnose u. Prognose stellen, dem „unwillkürlichen Bewußtsein“ im magnetischen Schlaf, wo der Wille des Schlafenden durch den des Magnetismus ersetzt ist, der Heilkraft des magnet. Schlafes, dem Lustgefühl der Somnambulen an 205.







Auch ist es auffallend, daß die praktischen okkulten Tatsachen als naturwissenschaftliche Phänomene verhältnismäßig eine so geringe Rolle bei in den Fragmenten Novalis' spielen und sowohl qualitativ als auch quantitativ der Bedeutung, die ihnen im praktischen Okkultismus zukommt, nicht entsprechen. Man vergleiche Novalis' Äußerungen über Prophezeiungen (III, 63, 314), Fernsehen (III, 83, 388), Träume (II, 83, 390)<sup>1)</sup> „kristallen Magnetismus“ (II 219, 178, III, 288, 744, IV 261, 529). Wohl beiden okkultistischen Tatsachen wie magnetisches Heilverfahren, somnambule Selbstschau,<sup>2)</sup> Fernsehen, Fernschreiben u. s. w. die Grundlage der „magischen Sinnestätigkeit“ bei Novalis, doch auch nur eine solche, denn sie sind ja für eine ganz individuelle, Novalis' eigentümliche Spekulation verwendet. Daher darf man unseres Erachtens, — selbst wenn man mit Hintertätigung der Frage der Renaissancezeit die Bekanntheit Novalis' mit okkulten Phänomenen dem persönlichen Kontakt mit Rötter zuschreibt — dem letzteren nicht im allzu nahe Beziehung zu Novalis' „magischem Idealismus“ setzen.<sup>3)</sup>

1) selbst wenn man mit Sprenkel (S. 155, 313f.) die Bewertung des Träumers im Hinblick von Offenbarungen mit Somnambulismus im Zusammenhang brächte.

2) Das Wort „Somnambulismus“ findet sich noch nicht bei Novalis.

3) Daß dies auch von „Jehanismus des Geistes“ gilt, haben wir oben S. 708 (vgl. 42.) gezeigt. Es handelt sich bloß um eine Übertragung der Termini aus dem einen Gebiet in das andere, wie sie auch sonst bei Novalis so häufig vorkommt. (vgl. auch II, 214, 15 und dazu Huber: Euphorion 1899, IV, S. 96); damit soll natürlich der Einfluss Rötters als des Mannes, der Novalis „den tiefsten Einblick in die allgemeinsten Fragen der Naturwissenschaft verschaffte und am anregendsten auf ihn gewirkt hat“ (Olshausen 47) und den Novalis als den genialen Experimentator (Rast 102) und als einen der Hauptvertreter der „symbolischen“ Physik (III, 231, 409) sehr hoch schätzte, nicht beeinträchtigt werden. —



Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text is mirrored and mostly illegible due to fading and the nature of the ink transfer.

Bibl. pag.

1/X 1913 - 28/VI 1914.



2.

Novalis' Magischer

Idealismus.

Dissertation

vorgelegt von

Georg KOZUBOWSKI.

Wien, 1914.



Noval

Noval

Va

Fried

G

Nova

M

Heil

L

Heil

Fr.

Caro

S

Plit

Aus

Holt

R.Kö

J.W.

b

Hein

Rudo

W.Di

Geor

Karl

Edge

Mari

Erwi

Luis

Rica

Ver.

O.F.



Verzeichnis der benützten Literatur.

- Novalis' Schriften bez.v.E.Heilborn,Berlin 1901
- Novalis'Schriften hsg.v. J.Minor,Jena 1907(Wir zitieren:1.) Band,2.)  
Seite,3.)Nummer des Frag-  
ments.)
- Vgl.Minor: „Studien zu Novalis' I".(Sitzungsber.d.Akademie der Wis-  
senschf.in Wien,Bd.
- Friedr.v.Hardenberg,eine Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs;  
Gotha 1883,( 169,Abs.1).
- Novalis' Briefwechsel mit den Schlegels u.mit Caroline,hsg.v.J.M.Raich  
Mainz 1880,ergänzt durch Walzel:Zs.f.österr.Gymn.1891,S.105 f.
- Heilborn:Unveröffentlichte Briefe von Novalis:Deutsche Rundschau,Bd.  
106,S.452 ff(1901)
- Heilborn:Novalis -Reliquien: Deutsche Rundschau,Bd.147,S.249 ff(1911)
- Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder hsg.v.Walzel,Leipzig 1890,  
Caroline,Briefe aus der Frühromantik,nach G.Waitz vermehrt hsg.v.E.  
Schmidt,Leipzig 1913.
- Plitt:Aus Schellings Leben in Briefen, Bd.I,Leipzig 1809
- Aus Schleiermachers Leben in Briefen ,hsg.v.Dilthey,Bd.III,Berlin 1858,
- Holter: Briefe an Tiech,Bd. I,Breslau ,1864.
- R.Köphe: Ludwig Tiech,Bd. I,Lpz.1855
- J.W.Ritter: Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers,Heidel-  
ber 1810,
- Heinrich Steffens: „Was ich erlebte " Bd.IV,Breslau 1841
- Rudolf Haym: Die romantische Schule,Berlin 1906,
- W.Dilthey: Leben Schleiermachers I, Berlin 1870,
- Georg Brandes: Die romantische Schule in Deutschland,Berlin 1909,
- Karl Joel: Nietzsche und die deutsche Romantik Jena 1904,
- Edgar Ederheimer: J. Böhme und die Romantiker,Heidelb. 1904,
- Marie Joachimi-Dege: Die Weltanschauung der deutschen Romantik,Jena.  
1905,
- Erwin Kircher: Philosophie der Romantik,Jena 1906,
- Luise Zurlinden: Gedanken Platos in der deutschen Romantik,Lpz.1910,
- Ricarda Huch: I.Blütezeit d.Romantik, Lpz.1911
- II.Ausbreitung u.Verfall der Romantik,Lpz.1908,
- O.F.Walzel: Die deutsche Romantik, Lpz. 1912.







- August Hirsch: Geschichte der medizinischen Wissenschaft in Deutschland 1893,  
Gerhardt: Geschichte der Mathematik in Deutschland, 1877,  
Karl Fortlage: Sechs philosoph. Vorträge (Ueber Novalis S.73-114) Jena, 1872  
A.Schubart: Novalis' Leben, Dichten und Denken. Gütersloh 1887,  
Just Bing: Novalis, eine biographische Charakteristik, Hamb. 1893,  
C.Busse: Novalis' Lyrik Oppeln 1898,  
E. Heilborn: Novalis, der Romantiker Berlin 1901, (wir zitieren Heilborn, N.R.)  
Egon Fridell: Novalis als Philosoph München 1904,  
E.Spenlé: Novalis, Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne, Paris 1904,  
W.Olshausen: Fr.v.Hardenberg's Beziehungen zur Naturwissenschaft seiner Zeit Leipzig 1905.  
Heinrich Simon: Der magische Idealismus, Heidelberg 1906,  
Ed. Havenstein: Fr.v. Hardenberg's ästhetische Anschauungen (Palaestra Bd 84) Berlin 1909,  
W.Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, Berlin 1910,  
Lichtenberger: Novalis, Paris 1911,  
Georg Gloege: Novalis' Heinrich v.Ofterdingen als Ausdruck seiner Persönlichkeit, (Teutonia Bd.20) Leipzig 1911.  
Aufsätze und Rezensionen im  
Anz.f.Altertum (A D A) : Minor über Heilborn: A D A, 1902, B.28, S.82 ff  
Minor über Spenlé A D A, B.35, S.154 ff  
Euphorion (Euph.): Huber: Studien zu Novalis; Euph. 1899, E.IV, S.91. ff.  
Walzel über Heilborn: Euph. 1902, IX, S.456 ff.  
Antonie Hug v. Hugenstein: Zur Textgeschichte von Novalis' Fragmenten, Euph. 1906, XIII, S.79 ff u. S.515 ff.  
Walzel über Simon und Spenlé: Euph. 1908, XV, S.609 ff u. S.793 ff.  
Paul Köhler: Zur Entstehungsgeschichte von Novalis' Hymnen an die Nacht: Euph. 1912, XIX, S.174 ff.  
P.E.Reiff: Plotin und die deutsche Romantik: Euph. 1912, XIX, S.591 ff.  
Joh. Nohl: Baader, der Philosoph der Romantik, Euph. XIX, S.612 ff.  
Revue germanique: Spenlé: Novalis et Schiller (Bd.I. S.535 ff) u.s.w.  
Ch. W. Hufeland: Makrobiotik, Jena, 1797  
Lavater: Aussichten in der Einigkeit, Zürich 1768/9.  
Franz. Hemsterhuis' philosophische Schriften, deutsch hsg.v.Hilß 1912,  
Fer. Bulle: Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des XVIII.Jhd's. Jena, 1911.



- Karl Fortlage: Sechs Philosoph. Vorträge (Ueber Novelle 8.73-114) Jena 1873
- A. Schubarth: Novelle, Leben, Dichten und Denken. Göttersloh 1887
- Just Bing: Novelle, eine biographische Charakteristik, Hamb. 1893
- G. Busse: Novelle, Lyrik Oppeln 1898
- E. Hellborn: Novelle, der Romaniker Berlin 1901 (wie zitiert in Hellborn, N.R.)
- Egon Friedell: Novelle als Philosophie München 1904
- R. Spengler: Novelle, Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne, Paris 1904
- W. Olshausen: Tr. v. Hardenberg's Beziehungen zur Naturwissenschaft seit der Zeit Leipzig 1905
- Heinrich Simon: Der magische Idealismus, Heidelberg 1906
- Bd. Haverstein: Tr. v. Hardenberg's ästhetische Anschauungen (Palästra Bd 84) Berlin 1909
- W. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, Berlin 1910
- Lichtenberger: Novelle, Paris 1911
- Georg Gloger: Novelle, Heinrich v. Ofterdingen als Ausdruck seines Persönlichkeits (Tentonia Bd. 20) Leipzig 1911
- Aufsätze und Rezensionen im Anz. f. Altertum (A D A) : Minor über Hellborn: A D A, 1902, B. 38, S. 82 ff
- Minor über Spengler A D A, B. 35, S. 154 ff
- Euphorion (Euph.): Huber: Studien zu Novelle; Euph. 1899, B. IV, S. 91 ff
- Walzel über Hellborn: Euph. 1902, IX, S. 458 ff
- Antonie Hug v. Hugenstein: Zur Textgeschichte von Novelle, Fragmenten, Euph. 1906, XII, S. 79 ff u. S. 815 ff
- Walzel über Simon und Spengler: Euph. 1908, XV, S. 609 ff u. S. 793 ff
- Paul Köllner: Zur Entstehungsgeschichte von Novelle, Hymnen an die Nacht: Euph. 1912, XIX, S. 174 ff
- P. E. Reiff: Plotin und die deutsche Romantik: Euph. 1912, XIX, S. 291 ff
- Jon. Wohl: Bader, der Philosoph der Romantik, Euph. XIX, S. 612 ff
- Revue germanique: Spengler: Novelle et Schiller (Bd. I. S. 235 ff) u. S. W.
- Ch. W. Hufeland: Makroästhetik, Jena, 1797
- Lavater: Ansichten in der Einigkeit, Zürich 1788/9
- Franz Hemsterhuis: philosophische Schriften, deutsch hg. v. H. H. 1912
- Fer. Bulle: Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Traktatismus des XVIII. Jhdts., Jena, 1911

August  
Gerhard  
Karl

B. Franz  
H. G.  
S. I. W. F.

K. J.  
Franz

Ludwig  
Wilhelm  
Karl  
Splitz

Lazar

D. L.



August Hirsch: Geschichte der medizinischen Wissenschaft in Deutschland 1893,

Gerhardt: Geschichte der Mathematik in Deutschland, 1877,

Karl Kieseewetter: Geschichte des Okkultismus (Bd.I: Geschichte d. neuen Okkultismus, 1909. B II: Die Geheimwissenschaften

1895, Bd.III Okkultismus des Altertums, 1896.

Verzeichnis der benützten Literatur.....  
Franz Baaders Werke hsg.v. Fr. Hoffmann, Bd.III, XVI, (1852, 1857 Lpz).

G.H.Schubert: Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft, Dresden 1808.

F.W.I.Schelling: Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der

Geisterwelt. (Reclams Univ.)

Just. Kerner: Die Seherin von Prevorst (Reclams Univ.)

Franz Hartmann: Grundsatz der Lehren des Theophrastus Paracelsus, Lpz. 1898.

Ludwig Noach: Die christliche Mystik, Königsberg 1853.

Wilhelm von Scholz: Deutsche Mystiker („Kultur“ hsg.v. Gurlitt, Bd.28).

Karl Paul Hasse: Von Plotin zu Goethe Lpz. 1909.

Splittgerber: Tod, Leben und Auferstehung, ein biblisch-apologetischer

Versuch. Halle 1896.

Lazar Hellenbach: Geburt und Tod als Wechsel der Anschauungsform, Wien 1869,

Vorurteile der Menschheit, Wien 1880,

Kap.V: Magische Moral.....  
Individualismus im Lichte der Biologie Wien 1878,

Anhang: 1.) Die Entwicklung des „magischen Idealismus“  
Carl Du Prel: Das Rätsel des Menschen, (Reclams Univ.)

Philosophie der Mystik, Lpz. 1885,

2.) Die okkultistischen Quellen Novalis's.....  
Mystik der alten Griechen, Lpz. 1888,

Monistische Seelenlehre, Lpz. 1888,

Magie als Naturwissenschaft, Jena 1899,

Phantasie als magische Kraft, Berlin 1895.

.....



1892.

7781

Gelaterwelf. (Rechts Univ.)

Veransch. Halle 1898.

1889.

Philosophie der Musik,



# E i n l e i t u n g. I n h a l t s a n g a b e .

Verzeichnis der benützten Literatur.....	II
Einleitung.....	2
Kap.I :: Die okkultistische Seelenlehre.....	8
Kap.II:: Novalis' Seelenvorstellung.....	13
Kap.III: Magische Sinnestätigkeit.....	37
Kap.IV : Magische Geistestätigkeit.....	83
1.) Intuition und Selbstdurchdringung des Geistes.....	46
2.) Geniales Produzieren von Ideen.....	61
3.) Die Phantasie als phänomenologische Kraft.....	83
a) Urglaube- Urwille- Illusion.....	70
b) Der „magische Idealismus“ als Lebensphilosophie.....	80
c) Die Poesie als Schlußstein des „magischen Idealismus“ .....	83
Kap.V : Magische Moral.....	101
Anhang: 1.) Die Entwicklung des „magischen Idealismus“ nach biographischen Quellen.....	111
2.) Die okkultistischen Quellen Novalis's.....	119







# Inhaltsangabe.

Verzeichnis der benützten Literatur.....	II
Einleitung.....	2
Kap.I :: Die okkultistische Seelenlehre.....	8
Kap.II:: Novalis' Seelenvorstellung.....	13
Kap.III: Magische Sinnestätigkeit.....	37
Kap.IV : Magische Geistestätigkeit.....	83
1.) Intuition und Selbstdurchdringung des Geistes.....	46
2.) Geniales Produzieren von Ideen.....	61
3.) Die Phantasie als phänomenologische Kraft.....	83
a) Urglaube- Urwille- Illusion.....	70
b) Der „magische Idealismus“ als Lebensphilosophie.....	80
c) Die Poesie als Schlußstein des „magischen Idealismus“ .....	83
Kap.V : Magische Moral.....	101
Anhang: 1.)Die Entwicklung des „magischen Idealismus“ nach biographischen Quellen.....	111
2.) Die okkultistischen Quellen Novalis'.....	119



Verzeichnis der benutzten Literatur.....11

Einführung.....2

Kap. I.: Die okkultistische Seelenlehre.....8

Kap. II.: Novellen, Seelenvorstellung.....13

Kap. III.: Magische Sinnestätigkeit.....37

Kap. IV.: Magische Geistesstätigkeit.....83

1.) Intuition und Selbstdurchdringung des Geistes.....46

2.) Geniales Produzieren von Ideen.....61

3.) Die Phantasie als phänomenologische Kraft.....83

a) Urglaube-Urwille-Illusion.....70

b) Der "magische Idealismus" als Lebensphilosophie-80

c) Die Poesie als Schlüsselstein des "magischen Idealismus".....83

Kap. V.: Magische Moral.....101

Anhang: 1.) Die Entwicklung des "magischen Idealismus".....111

2.) Die okkultistischen Quellen Novells.....119



Die Gefahr, die darin liegt, die Nebeneinander von Auffassungen  
 E i n l e i t u n g.  
 wie ein Nebeneinander zu behandeln, ist teilweise dadurch behoben,

daß die Fragmente Novalis' eine verhältnismäßig kurze Zeitspanne um-  
 fassen. Erst wenn wir ein Bild von dem „Magischen Idealismus“ hat  
 Heinrich Simon geliefert (1906). Wie wenig dieses geistreiche Werk  
 haben, werden wir mit Hilfe der verschiedenen Quellen der Philo-  
 sophie der Anforderungen entspricht, die an eine wissenschaftliche, brauch-  
 bare, nachprüfbare Leistung seitens der Literaturgeschichte gestellt

1) werden müssen, hat Walzel in seiner eingehenden Rezension, die wir  
 zum Ausgangspunkt unserer Arbeit gemacht haben, nachgewiesen. Dadurch,  
 daß Simon die Terminologie Novalis' nicht genügend berücksichtigt hat,  
 ist er zu einem „Magischen Idealismus“ gelangt, der mit dem Nova-  
 lis' keineswegs sich ganz deckt. 2)

Der Mißerfolg Simon's hat den Mangel an einer auf philologischer  
 Basis gegründeten Darstellung des „Magischen Idealismus“ deutlich  
 fühlbar gemacht. Eine solche nunmehr zu liefern, haben wir uns als  
 Ziel gesetzt. Damit ist zugleich die Breite unserer Darstellung, die  
 womöglich nach Vollständigkeit streben und auf eine knappe Linien-  
 führung verzichtend, dem Inhalt der einzelnen Fragmente sich an-  
 schmiegen muß, gerechtfertigt sowie die Fülle der Anmerkungen ent-  
 schuldigt. - Der subjektiven Willkür der Interpretation, da die Frag-  
 mente Novalis' ein freies Feld öffnen und die es mit sich gebracht  
 hat, daß Novalis - nach Minor's Ansicht - „wie vielleicht kein an-  
 derer Autor in der Weltliteratur in jedem anderen Buch in so vielen  
 hundert anderen Facetten spielt“, möglichst zu steuern, sind wir  
 bei unserer Interpretation des „Magischen Idealismus“ von den Vor-  
 stellungen ausgegangen, die die Grundlage der Novalis'schen Spekula-  
 tion bilden und die ihr den Namen gegeben haben, nämlich von der ok-  
 kultistischen Seelenlehre und Magie.

Wenn wir vorerst die Chronologie der Fragmente ausser Acht las-  
 sen, so geschieht dies aus der Ueberlegung heraus, daß selbst für  
 den Fall, daß die Chronologie jetzt schon feststünde, 4) uns damit  
 nicht viel geholfen wäre, da inhaltliche Klarheit nur durch sorg-  
 fältige Vergleichung aller Fragmente gewonnen werden kann.

1.) Euphorion XV, 609 ff u. 792 ff. 2.) Walzel sagt (a.a.O. 800): „Ich  
 streiche ruhig fast alle Stellen, in denen Simon von „magisch“ und  
 von „magischen Idealismus“ spricht; und so streiche ich auch den Ti-

tel der Arbeit. Was Novalis „magisch“ und „magischen Idealismus“  
 nennt, finde ich bei Simon nicht vor; und was bei Simon so heißt,  
 das kann ich nicht in Novalis Schriften finden.“ 3) Minor: A D A,  
 35, S. 155 4) Bekanntlich ist die Einteilung, die Heilborn und nach  
 ihm neuerdings mit größerem Glück Havenstein versucht hat, nicht  
 ganz stichhältig (vgl. Walzel: Euph. IX, 456 ff u. Marie Joachi-  
 mi: Euph. XVIII, 836 ff). Der von Minor in Aussicht gestellte Appa-  
 rat zu den beiden Fragmentenbänden seiner Angabe, ist nicht erschie-  
 nen. -



Die erste umfassende Arbeit über den „Magischen Idealismus“ hat Heinrich Simon geliefert (1908). Wie wenig dieses gelehrte Werk den Anforderungen entspricht, die an eine wissenschaftliche, brauchbare, nachprüfbar leistung seitens der Literaturgeschichte gestellt werden müssen, hat Walzel in seiner eingehenden Rezension, die wir zum Ausgangspunkt unserer Arbeit gemacht haben, nachgewiesen. Dadurch, daß Simon die Terminologie Novelli's nicht genügend berücksichtigt hat, ist er zu einem „Magischen Idealismus“ gelangt, der mit dem Novelli's keineswegs sich ganz deckt.<sup>2)</sup>

Der Mißerfolg Simon's hat den Mangel an einer auf philologischer Basis gegründeten Darstellung des „Magischen Idealismus“ deutlich fühlbar gemacht. Eine solche nunmehr zu liefern, haben wir uns als Ziel gesetzt. Damit ist zugleich die Breite unserer Darstellung, die womöglich nach Vollständigkeit streben und auf eine knappe Linienführung verzichtend, dem Inhalt der einzelnen Fragmente sich an-schließen muß, gerechtfertigt sowie die Willie der Anmerkungen entschuldigt. — Der subjektive Willkür der Interpretation, da die Fragmente Novelli's ein freies Feld öffnen und die es mit sich gebracht hat, das Novelli's — nach Minor's Ansicht — „wie vielleicht kein anderer Autor in der Weltliteratur in jedem anderen Buch in so vielen hundert anderen Facetten spielt“, möglichst zu steuern, sind wir bei unserer Interpretation des „Magischen Idealismus“ von den Vorstellungen ausgegangen, die die Grundlage der Novelli'schen Spekulation bilden und die, ihr den Namen gegeben haben, nämlich von der okkultistischen Seelenlehre und Magie.

Wenn wir vorerst die Chronologie der Fragmente unserer Acht lassen, so geschieht dies aus der Ueberlegung heraus, daß selbst für den Fall, daß die Chronologie jetzt schon feststünde, uns damit nicht viel geholfen wäre, da inhaltliche Klarheit nur durch sorgfältige Vergleichung aller Fragmente gewonnen werden kann.

1.) Euphorion XV, 609 ff. u. 793 ff. 2.) Walzel sagt (a. a. O. 800): „Ich streiche ruhig fast alle Stellen, in denen Simon von „magisch“ und von „magischen Idealismus“ spricht; und so streiche ich auch den Ti-



Die Gefahr, die darin liegt, ein Nacheinander von Äußerungen wie ein Nebeneinander zu behandeln, wird teilweise dadurch behoben, daß die Fragmente Novalis' eine verhältnismäßig kurze Zeitspanne umfassen. Erst wenn wir ein Bild vom ganzen „Magischen Idealismus“ haben, werden wir mit Hilfe der biographischen Quellen die Entstehungszeit seiner Hauptideen festzustellen versuchen. — Diese verbundene

Naturie zuweist, glaubt der Okkultismus den Menschen monistisch erklären zu können. I. Die okkultistische Seelenlehre. Unbewußten er-

Bevor wir an die Darstellung des „Magischen Idealismus“ gehen, müssen wir untersuchen, welche Vorstellungen dem Okkultismus zugrundeliegen. Novalis' eigene Spekulation fußt teils auf der okkultistischen Seelenlehre, teils ist sie eine eigenartige Ausgestaltung derselben. Beides kann nur verstanden und gewürdigt werden, wenn man sich über die geläufigen okkultistischen Vorstellungen klar ist. Da es sich hier bloß um die Feststellung der typischen Hauptprobleme des Okkultismus handelt, die — wie man sich aus K. Kieseewetter's „Geschichte des Okkultismus“ überzeugen kann — seit den ältesten Zeiten dieselben geblieben sind, so haben wir unserer Darstellung die moderne okkultistische Literatur zugrunde gelegt,<sup>1)</sup> und uns mit entsprechenden Hinweisen auf die ältere, oft schwer zugängliche, begnügt. <sup>2)</sup> Wir in unserer Darstellung beibehalten wollen, da die

Der Okkultismus gründet seine Seelenlehre auf Vorgänge des Natur- und Geisteslebens, die durch die bekannten Naturkräfte nicht ganz erklärbar scheinen, wie Hypnose, Hellsehen, Telepathie, Gedankenübertragung, Somnambulismus, Doppelgängerei u.s.w. Um diese Vorgänge zu erklären, nimmt der Okkultismus eine im Unbewußten der menschlichen Seele liegende Kraft, ein Übersinnliches Bewußtsein an, das ausnahmsweise bei abnorm veranlagten Menschen sichtbar wird. Der Fundamentalsatz des Okkultismus ist, daß unser Ich, also unser sinnliches Bewußtsein, unsere Individualität nicht erschöpft, d.h. daß das Unbewußte in uns nur für unser sinnliches, empirisches Ich bewußt ist,

1.) Vgl. das Verzeichnis der von uns benützten okkultistischen Literatur.



Die erste umfassende Arbeit über den „Magischen Idealismus“ hat Heinrich Simon geliefert (1908). Wie wenig dieses gefürchtete Werk den Anforderungen entspricht, die an eine wissenschaftliche, brauchbare, nachprüfbar leistungsfähige der Literaturgeschichte gestellt werden müssen, hat Walzel in seiner eingehenden Rezension, die wir zum Ausgangspunkt unserer Arbeit gemacht haben, nachgewiesen. Dadurch, daß Simon die Terminologie Novalli's nicht genügend berücksichtigt hat, ist er zu einem „Magischen Idealismus“ gelangt, der mit dem Novalli's keineswegs sich ganz deckt.<sup>2)</sup>

Der Mißerfolg Simon's hat den Mangel an einer auf philologische Basis gegründeten Darstellung des „Magischen Idealismus“ deutlich fühlbar gemacht. Eine solche nunmehr zu liefern, haben wir uns als Ziel gesetzt. Damit ist zugleich die Breite unserer Darstellung, die womöglich nach Vollständigkeit streben und auf eine knappe Linienführung verzichtend, dem Inhalt der einzelnen Fragmente sich an- schmiegen muß, gerechtfertigt sowie die Fülle der Anmerkungen entschuldigt. — Der subjektiven Willkür der Interpretation, die die Fragmente Novalli's ein freies Feld öffnen und die es mit sich gebracht hat, daß Novalli — nach Winer's Ansicht — „wie vielleicht kein anderer Autor in der Weltliteratur in jedem anderen Buch in so vielen hundert anderen Facetten spielt“, möglichst zu steuern, sind wir bei unserer Interpretation des „Magischen Idealismus“ von den Vorstellungen ausgegangen, die die Grundlage der Novalli'schen Spekulation bilden und die ihr den Namen gegeben haben, nämlich von der okkultistischen Seelenlehre und Magie.

Wenn wir vorerst die Chronologie der Fragmente unserer Acht lassen, so geschieht dies aus der Überlegung heraus, daß selbst für uns zu den beiden Hauptgruppen seiner Vorrede, ist noch erregender, den Fall, daß die Chronologie jetzt schon feststünde, uns damit nicht viel geholfen wäre, da inhaltliche Klarheit nur durch sorgfältige Vergleichung aller Fragmente gewonnen werden kann.

1.) Euphorion XV, 609 ff. u. 792 ff. 2.) Walzel sagt (a. a. O. 800): „Ich erkenne die Bekanntheit der Euphorion, die Herborn und nach streiche ruhig fast alle Stellen, in denen Simon von „magisch“ und von „magischen Idealismus“ spricht; und so streiche ich auch den Ti-



Die Gefahr, die darin liegt, ein Nacheinander von Äußerungen wie ein Nebeneinander zu behandeln, wird teilweise dadurch behoben, daß die Fragmente Novalis' eine verhältnismäßig kurze Zeitspanne umfassen. Erst wenn wir ein Bild vom ganzen „Magischen Idealismus“ haben, werden wir mit Hilfe der biographischen Quellen die Entstehungszeit seiner Hauptideen festzustellen versuchen. — Wie verbundenen Naturis zuweist, glaubt der Okkultismus den Menschen monistisch erklären zu können.

I. Die okkultistische Seelenlehre. Unbewußten erleben

Bevor wir an die Darstellung des „Magischen Idealismus“ gehen, müssen wir untersuchen, welche Vorstellungen dem Okkultismus zugrundeliegen. Novalis' eigene Spekulation fußt teils auf der okkultistischen Seelenlehre, teils ist sie eine eigenartige Ausgestaltung derselben. Beides kann nur verstanden und gewürdigt werden, wenn man sich über die geläufigen okkultistischen Vorstellungen klar ist. Da es sich hier bloß um die Feststellung der typischen Hauptprobleme des Okkultismus handelt, die — wie man sich aus K. Kiesewetter's „Geschichte des Okkultismus“ überzeugen kann — seit den ältesten Zeiten dieselben geblieben sind, so haben wir unserer Darstellung die moderne okkultistische Literatur zugrunde gelegt, und uns mit entsprechenden Hinweisen auf die ältere, oft schwer zugängliche, begnügt. — <sup>1)</sup> Zeichnung wir in unserer Darstellung beibehalten wollen, da die

Der Okkultismus gründet seine Seelenlehre auf Vorgänge des Natur- und Geisteslebens, die durch die bekannten Naturkräfte nicht ganz erklärbar scheinen, wie Hypnose, Hellsehen, Telepathie, Gedankenübertragung, Somnambulismus, Doppelgängerei u.s.w. Um diese Vorgänge zu erklären, nimmt der Okkultismus eine im Unbewußten der menschlichen Seele liegende Kraft, ein <sup>2)</sup> übersinnliches Bewußtsein an, das ausnahmsweise bei abnorm <sup>3)</sup> veranlagten Menschen sichtbar wird. Der Fundamentalsatz des Okkultismus ist, daß unser Ich, also unser sinnliches Bewußtsein, unsere Individualität nicht erschöpft, d.h. daß das Unbewußte in uns nur für unser sinnliches, empirisches Ich bewußt ist, —

1.) Vgl. das Verzeichnis der von uns benützten okkultistischen Literaturen.



Die Gefahr, die darin liegt, ein Nebeneinander von Auseinandersetzungen wie ein Nebeneinander zu behandeln, wird teilweise dadurch behoben, daß die Fragmente Novallis' eine verhältnismäßig kurze Zeitspanne umfassen. Erst wenn wir ein Bild vom ganzen „Magischen Idealismus“ haben, werden wir mit Hilfe der biographischen Quellen die Entstehungszeit seiner Hauptideen festzustellen versuchen.

#### I. Die okkultistische Seelenlehre.

Bevor wir an die Darstellung des „Magischen Idealismus“ gehen, müssen wir untersuchen, welche Vorstellungen dem Okkultismus zugrunde liegen. Novallis' eigene Spekulation fußt teils auf der okkultistischen Seelenlehre, teils auf eine eigenartige Ausgestaltung derselben. Beides kann nur verstanden und gewürdigt werden, wenn man sich über die geistigen okkultistischen Vorstellungen klar ist. Da es sich hier bloß um die Feststellung der typischen Hauptprobleme des Okkultismus handelt, die – wie man sich aus K. Kleeseweters „Geschichte des Okkultismus“ überzeugen kann – seit den ältesten Zeiten dieselben geblieben sind, so haben wir unserer Darstellung die moderne okkultistische Literatur zugrunde gelegt, und uns mit entsprechenden Hinweisen auf die Ältere, oft schwer zugängliche, begnügt.

Der Okkultismus gründet seine Seelenlehre auf Vorgänge des Natur- und Geisteslebens, die durch die bekannten Naturkräfte nicht ganz erklärbar scheinen, wie Hypnose, Hellsehen, Telepathie, Gedankenübertragung, Somnambulismus, Doppelgängererzählung u. a. w. Um diese Vorgänge zu erklären, nimmt der Okkultismus eine im Unbewußten der menschlichen Seele liegende Kraft, ein übersinnliches Bewußtsein an, das ausnahmsweise bei abnorm veranlagten Menschen sichtbar wird. Der Fundamentalsatz des Okkultismus ist, daß unser Ich, also unser sinnliches Bewußtsein, unsere Individualität nicht erschöpft, d. h. daß das Unbewußte in uns nur für unser sinnliches, empirisches Ich bewußt ist.

1.) Vgl. das Verzeichnis der von uns benutzten okkultistischen Literatur.



sich die Erscheinungen des Hypnotismus, bei denen durch Suggestion eigentlich aber die Tätigkeit unseres übersinnlichen, transzendenten organischen Veränderungen herbeigeführt und physiologische Funktionen Bewußtsein ist, das ausnahmsweise zum Teile bewußt werden kann.

Die organischen Funktionen, Wachstum, Ernährung, Verdauung a.s.w. verlaufen im gesunden Körper unbewußt. Während die dualistische Seelenlehre, die das Wesen der Seele im Bewußtsein sucht, diese unbewußten Funktionen einer mit unserer Seele auf unerklärliche Weise verbundenen Materie zuweist, glaubt der Okkultismus den Menschen monistisch erklären zu können, indem er das Wesen der Seele im Unbewußten erblickt und diesem Unbewußten auch die den Körper organisierende und im magnetischen Schlaf sich erinnernde, beweist, daß das s.g. Unbewußte Bewußtsein und Erinnerung besitzt, also jene beiden Elemente

Dieses Unbewußte ist nicht der blinde Wille Schopenhauer's oder der auf welchen der Begriff einer Persönlichkeit beruht, mit Vorstellung verbundene Wille Hartmann's, da beide das Unbewußte mit der Weltsubstanz identifizieren, sondern bildet eine metaphysische Individualität, die gleichsam eine Mittelstellung zwischen der ein „soma - esprit“ wie Saint-Martin sagt. Dann nur scheinbar Weltsubstanz und der empirischen, sinnlichen Individualität einnimmt. führen wir zu unseren Lebzeiten ein bloß irdisches Dasein. In Wirklichkeit leben wir als sinnliches und als transzendentales Dasein

ben, einen metaphysischen Wesenskern, sondern ist die irdische, sinnliche Erscheinung einer metaphysischen Individualität. Diese metaphysische Individualität wird in moderner Zeit von Okkultisten „intelligibles“ oder „transzendentes Subjekt“ genannt, welche letztere Bezeichnung wir in unserer Darstellung beibehalten wollen, da die halb der irdischen Daseins begegnen können, aber 2) der Magie der Bezeichnungen der älteren Mystik schwankend sind. Die Seele liegt also im Unbewußten, ist selbst aber nicht unbewußt, sondern ganz Willens und Erkenntnis und bildet daher eine metaphysische Individualität: das transzendente Subjekt. Vorstellen und organisierendes Wollen bilden innerhalb des transzendentalen Subjektes keinen Dualismus, sondern bezeichnen nur zwei begrifflich trennbare Funktionen innerhalb derselben. 3) phänomenalen Bewußtseins, das in die sinnliche, phänomenale Welt verstrickt ist, so daß ihre transzendentale Natur durchleuchtet, eine teleologische, mit transzendentaler Vorstellung verknüpft ist, Alle großen Meister waren phänomenale, aber transzendentale Naturen, die durch sprechen die Erscheinungen, die eine Beeinflussbarkeit unseres organischen Lebens durch die Macht einer Vorstellung beweisen. Hieher gehören die aus dem alltäglichen Leben bekannten Tatsachen wie Ohnmacht aus Schmerz oder Freude, Lähmung durch Schreck, Ergrauen aus Angst oder die von den naturphilosophischen Aerzten der Renaissancezeit so hoch gehaltene Heilkraft der „imaginatio“. Damit berühren

1.) Du Prel: „Das Rätsel des Menschen“ S.27; vgl. auch Hellenbach:

„Individualismus“ S.113 ff. 2.) vgl. Kiesewetter I. 70, 3.) Du Prel

a.a.D.28, 4.) Du Prel: „Die Phantasie als magische Kraft“ S.11, ff



eigentlich aber die Tätigkeit unseres Über sinnlichen, transzendenten-  
 les Bewusstsein ist, das ausnahmsweise zum Teile bewußt werden kann.  
 Die organischen Funktionen, Wachstum, Ernährung, Verdauung, S. a. w. ver-  
 laufen im gesunden Körper unbewußt. Während die qualitativen Seelen-  
 lehren, die das Wesen der Seele im Bewusstsein sucht, diese unbewußten  
 Funktionen einer mit unserer Seele auf unerklärliche Weise verbunde-  
 nen Materie zuweist, glaubt der Okkultismus den Menschen materialisch  
 erklären zu können, indem er das Wesen der Seele im Unbewußten er-  
 blickt und diesem Unbewußten auch die den Körper organisierenden und  
 belebende Tätigkeit zuschreibt.  
 Diese Unbewußte ist nicht der blinde Wille Schopenhauers oder der  
 mit Vorstellung verbundene Wille Hartmann's, da beide das Unbewußte  
 mit der Weltzustand identifizieren, sondern bildet eine metaphysi-  
 sche Individualität, die gleichsam eine Mittelstellung zwischen der  
 Weltzustand und der empirischen, sinnlichen Individualität einnimmt.  
 Der Mensch hat nicht nur, wie Schopenhauer und Hartmann gezeigt ha-  
 ben, einen metaphysischen Wesenskern, sondern ist die irdische, sinn-  
 liche Erscheinung einer metaphysischen Individualität. Diese meta-  
 physische Individualität wird in moderner Zeit von Okkultisten "in-  
 teilgeistes" oder "transzendentalen Subjekt" genannt, welche letz-  
 tere Bezeichnung wir in unserer Darstellung beibehalten wollen, da die  
 Bezeichnungen der älteren Mystik schwankend sind. Die Seele liegt  
 also im Unbewußten, ist selbst aber nicht unbewußt, sondern ganz Wil-  
 le und Erkenntnis und bildet daher eine metaphysische Individualität:  
 das transzendente Subjekt. Vorstellen und organisierendes Wollen  
 bilden innerhalb des transzendentalen Subjektes keinen Dualismus,  
 sondern bezeichnen nur zwei begrifflich trennbare Funktionen inner-  
 halb desselben. Daher, das irdische Organisieren mit transzenden-  
 talen Denken verbunden ist, das also die Gestaltung unseres Leibes  
 eine teleologische, mit transzendentaler Vorstellung verknüpft ist,  
 sprechen die Erscheinungen, die eine Beeinflussbarkeit unseres organi-  
 schen Lebens durch die Macht einer Vorstellung beweisen. Hierher ge-  
 hören die aus dem alltäglichen Leben bekannten Tatsachen wie Ohn-  
 macht aus Schmerz oder Freude, Lähmung durch Schreck, Erregung aus  
 Angst oder die von den naturphilosophischen Ärzten der Renaissance-  
 zeit so hoch gehaltenen Beliefs der "Imagination". Damit berühren



nias von Tyana, Plotin, Paracelsus, J. Böhme, Helmont, Swedenborg, usw. sich die Erscheinungen des Hypnotismus, bei denen durch Suggestion organische Veränderungen herbeigeführt und physiologische Funktionen, welche sonst unbewußt verlaufen und der Willkür entzogen sind, geregelt werden, wie z.B. Blutumlauf, Sekretion u.s.w. Am klarsten aber beweist der Umstand, daß die Somnambulen ihre eigene Diagnose und Prognose stellen, daß die organischen Veränderungen nur dem Gehirn unbewußt verlaufen, tatsächlich aber mit transzendentaler Vorstellung verbunden sind.

Daß aber die Somnambulen ihrer vorangegangenen somnambulen Umstände im magnetischen Schlaf sich erinnern, beweist, daß das s.g. Unbewußte Bewußtsein und Erinnerung besitzt, also jene beiden Elemente, auf welchen der Begriff einer Persönlichkeit beruht.<sup>1)</sup>

Alle Okkultisten sind sich darin einig, daß die Seele im Unbewußten liegt, daß sie individuell ist und daß wir ein Doppelwesen sind, ein „homme - esprit“ wie Saint-Martin sagt. Denn nur scheinbar führen wir zu unseren Lebzeiten ein bloß irdisches Dasein. In Wirklichkeit leben wir ein sinnliches und ein transzendentes Dasein zugleich, nur daß das letztere aus seiner Verborgenheit bloß dann hervortritt, wenn das leibliche Leben depotenziert ist. „Auf der Gleichzeitigkeit der beiden Existenzweisen“ sagt Du Prel, „beruht es, daß wir den magischen Kräften und Fähigkeiten schon innerhalb des irdischen Daseins begegnen können, sowohl der Magie der Erkenntnis, dem übersinnlichen Bewußtsein z.B. im Fernsehen der Somnambulen, als der Magie des Willens, der magischen Willenswirkung, z.B. im tierischen Magnetismus und in der religiösen Mystik“.

Solche Menschen, bei denen das leibliche Leben depotenziert ist, und die daher magische Fähigkeiten aufweisen, hat Hellenbach Menschen mit geringer „phänomenalen Befangenheit“ genannt, d.h. Menschen, die in die sinnliche, phänomenale Erscheinungswelt loser verstrickt sind, so daß ihre transzendente Unterlage durchleuchtet.<sup>3)</sup> Alle großen Mystiker waren phänomenal unbefangene Naturen, die mehr oder weniger im Besitze von magischen Fähigkeiten waren. z.B. Apollo-  
 1.) Du Prel: Rätsel, 31 f, 37, 2.) ebd. 44, 3.) L. Hellenbach: „Geburt  
 z. Tod als Wechsel der Anschauungsform“, 4.) vgl. Kiesewetter I, III,  
 5.) Hellenbach, a.a.O. 212., 6.) a.a.O. 58.

durch ihre eigene Macht und verbindet sich mit der Materie. Dadurch



sich die Erscheinungen des Hypnotismus, bei denen durch Suggestion organische Veränderungen herbeigeführt und physiologische Funktionen, welche sonst unbewußt verlaufen und der Willkür entzogen sind, geregelt werden, wie z.B. Blutumlauf, Sekretion u.s.w. Am klarsten aber beweist der Umstand, daß die Sombambulen ihre eigene Diagnose und Prognose stellen, daß die organischen Veränderungen nur dem Gehirn unbewußt verlaufen, tatsächlich aber mit transzendentaler Vorstellung verbunden sind.

Daß aber die Sombambulen ihrer vorangegangenen somambulen Umstände im magnetischen Schlaf sich erinnern, beweist, daß das s.g. Unbewußte Bewußtsein und Erinnerung besitzt, also jene beiden Elemente, auf welchen der Begriff einer Persönlichkeit beruht.

Alle Okkultisten sind sich darin einig, daß die Seele im Unbewußten liegt, daß sie individuell ist und daß wir ein Doppelwesen sind, ein "Höhere - esprit" wie Saint-Martin sagt. Denn nur scheinbar

führen wir zu unseren Lebewesen ein bloß irdisches Dasein. In Wirklichkeit leben wir ein sinnliches und ein transzendentes Dasein zugleich, nur daß das letztere aus seiner Verborgenheit bloß dann hervortritt, wenn das leibliche Leben depotenziiert ist. Auf der

Gleichzeitigkeit der beiden Existenzweisen" sagt Du Prel, "beruht es, daß wir den magischen Kräften und Fähigkeiten schon innerhalb des irdischen Daseins begegnen können, sowohl der Magie der Erkenntnis, dem übernatürlichen Bewußtsein z.B. im Fernsehen der Sombambulen, als der Magie des Willens, der magischen Willenswirkung, z.B. im tierischen Magnetismus und in der religiösen Mystik".

Solche Menschen, bei denen das leibliche Leben depotenziiert ist, und die daher magische Fähigkeiten aufweisen, hat Hellenbach Menschen mit geringer "phänomenaler Befähigung" genannt, d.h. Menschen, die in die sinnliche, phänomenale Erscheinungswelt losgerückt sind, so daß ihre transzendente Unterlage durchleuchtet.

Alle großen Mystiker waren phänomenal unbefähigte Naturen, die mehr oder weniger im Besitz von magischen Fähigkeiten waren. z.B. Apollonius 1.) Du Prel: Ratsel, 31 f., 37, 2.) ebd. 44, 3.) I. Hellenbach: "Geburt u. Tod als Wechsel der Anschauungsform", 4.) vgl. Kiesewetter I, III,

5.) Hellenbach, a.a.O. 312, 6.) a.a.O. 58.



nias von Tyana, Plotin, Paracelsus, J. Böhme, Helmont, Swedenborg, usw.

Phänomenal unbefangene Menschen vermögen auch ihre Fähigkeiten auszubilden. Bekanntlich werden in Indien die Fahire systematisch erzogen. Durch Konzentrierung des Geistes, Einsamkeit, Enthaltbarkeit vom sexuellen Verkehr, Fasten, Dunkelheit u.s.w. wird ein Umstand der Ekstase erzielt, in dem die magischen Fähigkeiten hervortreten, wie das transzendente Wahrnehmungsvermögen, d.h. das Fernsehen, oder das Vermögen - Magie oder Zauberei im engeren Sinne - durch eine bloße Willenskonzentrierung ohne Zuhilfenahme der physischen Organe auf andere Individuen, mitunter selbst auf leblose Gegenstände zu wirken.<sup>5)</sup> aber, sagt die Bibel, ist der Tod in die Welt gekommen.

Welche Bedeutung kommt nun in der okkultistischen Seelenlehre dem Tode zu? Der Tod ist nichts anderes, als ein Wechsel der Anschauungsform, indem die sinnliche Anschauung Platz macht der übersinnlichen, die ja schon im Diesseits manchmal durchleuchtet. Durch den Tod legt das transzendente Subjekt die irdische Erscheinungsform ab, die es in der irdischen Geburt angenommen hat. Das transzendente Subjekt selbst ist unsterblich und verkörpert sich immer wieder in der sinnlichen Welt. Der Grund aber für die irdische Geburt liegt im Willensakt des transzendentalen Subjektes. Dieses haben wir schon als das organische Prinzip kennen gelernt., Bedenken wir ferner " sagt Du Prel,<sup>6)</sup> „daß das Fernsehen ein Vermögen des transzendentalen Subjektes ist, so ergibt sich noch weiter, daß nicht nur die Geburt überhaupt, sondern auch die in die gegebenen individuellen Lebensverhältnisse hinein, ein freiwilliger Akt unseres Wesens ist, auch dann, wenn diese Lebensverhältnisse den Wünschen der irdischen Person durchaus widersprechen. Es ist unsere eigene individuelle Vorsehung, die unser Schicksal bestimmt hat." Wie diese Idee mit der Ethik der Reinkarnationslehre zusammenhängt, werden wir später zeigen.

Das freiwillige Eingehen der Seele in die Welt wird von verschiedenen Okkultisten, je nachdem ob sie mehr oder weniger religiös sind und von allen Mystikern als ein Sündenfall der Seele, als ein Abfall von Gott ausgelegt. Das Geheimnis des Ueberganges der Seele zum irdischen Leben, wird meistens bildlich ausgedrückt. Die Seele, deren höchstes Leben eigentlich ihr transzendentes Dasein ist, wo sie im Schoße Gottes, der Weltsubstanz sich befindet, läßt sich blenden durch ihre eigene Macht und verbindet sich mit der Materie. Dadurch



nias von Tyana, Plotin, Pseudo-Dionysius, I. Böhm, Helmont, Swedenborg, usw. Phänomenal unbefangene Menschen vermögen auch ihre Fähigkeiten auszubilden. Bekanntlich werden in Indien die Fahire systematisch erzogen. Durch Konzentrierung des Geistes, Einsamkeit, Enthaltensamkeit vom sexuellen Verkehr, Fasten, Dunkelheit u. a. w. wird ein Umstand der Ekstase erzielt, in dem die menschlichen Fähigkeiten hervorgerufen, wie das transzendente Wahrnehmungsvermögen, d. h. das Fernsehen, oder das Vermögen - Magie oder Zauberer im engeren Sinne - durch eine bloße Willenskonzentrierung ohne Zuhilfenahme der physischen Organe auf andere Individuen, mitunter selbst auf leblose Gegenstände zu wirken.<sup>5)</sup>

Welche Bedeutung kommt nun in der okkultistischen Seelenlehre dem Tode zu? Der Tod ist nichts anderes, als ein Wechsel der Anschauungsform, indem die sinnliche Anschauung Platz macht der übersinnlichen, die ja schon im Diesseits manchmal durchleuchtet. Durch den Tod legt das transzendente Subjekt die irdische Erscheinungsform ab, die es in der irdischen Geburt angenommen hat. Das transzendente Subjekt selbst ist unsterblich und verkörpert sich immer wieder in der sinnlichen Welt. Der Grund aber für die irdische Geburt liegt im Willensakt des transzendentalen Subjektes. Dieses haben wir schon als das organische Prinzip kennen gelernt. „Bedenken wir ferner“ sagt Dr. Prell, „das das Fernsehen ein Vermögen des transzendentalen Subjektes ist, so ergibt sich noch weiter, das nicht nur die Geburt überhaupt, sondern auch die in die gegebenen individuellen Lebensverhältnisse hinein, ein freiwilliger Akt unseres Wesens ist, auch dann, wenn diese Lebensverhältnisse den Wünschen der irdischen Person durchaus widersprechen. Es ist unsere eigene individuelle Vorsehung, die unser Schicksal bestimmt hat.“ Wie diese Idee mit der Ethik der Reinkarnation zusammenhängt, werden wir später zeigen.

Das freiwillige Eingehen der Seele in die Welt wird von verschiedenen Okkultisten, je nachdem ob sie mehr oder weniger religiös sind und von allen Mystikern als ein Sündenfall der Seele, als ein Abfall von Gott angesehen. Das Geheimnis des Uberganges der Seele zum irdischen Leben, wird meistens bildlich ausgedrückt. Die Seele, deren höchstes Leben eigentlich ihr transzendentes Dasein ist, wo sie im Schoße Gottes, der Weltsubstanz sich befindet, läßt sich blenden durch ihre eigene Macht und verbindet sich mit der Materie. Dadurch



wird sie aber gefesselt und sehnt sich nun nach Erlösung durch den Tod, nach der Vereinigung mit ihrem Urquell. Daher die Verherrlichung des Todes, des „Geburtsfestes des Geistes“ wie schon die Pythagoräer ihn nannten, durch alle Mystiker, daher ihre Sehnsucht zu „ersterben“. In diesem Sinne wird von allen Mystikern der uralte ari-sche Mythos vom Sündenfall des ersten Menschen ausgelegt, z.B. von Plato, Philo, Plotin, Origenes, den Kabbalisten u.s.w. Auch nach der christlichen Mystik geht der irdischen Geburt das Paradies vorher, und der Sündenfall des Menschen, die Vertreibung aus dem Paradies beruht eben in der Materialisation der hochmütig gewordenen Seele. Durch den Sündenfall aber, sagt die Bibel, ist der Tod in die Welt gekommen.<sup>1)</sup>

Wie dieses Leben vor der irdischen Geburt und nach dem irdischen Tode beschaffen sein muß, zeigen die magischen Kräfte, die schon im irdischen Leben ausnahmsweise durchleuchten und nach der Auflösung des Leibes vollends aus ihrer Gebundenheit treten müssen. So wird die Psychologie des „transzendentalen Subjektes“ zu einer Psychologie des künftigen Lebens. Die Ekstatiker und Somnambulen vergleichen selbst ihren vorübergehenden Umstand mit dem Tode, wie z.B. die Seherin von Prevorst,<sup>2)</sup> die ihren magnetischen Umstand über den des Wachens stellte und von ihrer irdischen Person mit Geringschätzung sprach. Der Tod ist aber nichts anderes als ein gesteigerter, permanenter Somnambulismus, sagt Du Prel.<sup>3)</sup> Die durch den Tod nur zur höchsten Steigerung erhobenen Eigenschaften der Ekstatiker und Somnambulen zeigen eine Unterdrückung der leiblichen Hemmnisse und eine Erweiterung der geistigen Sphäre. Während die sinnliche Erkenntnis die Dinge nur nach ihrer Äußerlichkeit erkennen läßt, werden die Somnambulen von der inneren Substanz der Dinge affiziert. Sympathien und Antipathien sind bei ihnen viel ausgesprochener als bei normalen Menschen und sie erfahren von leblosen Dingen Eindrücke, die im Wachen gar nicht, oder nur als Idiosynkrasien zum Bewußtsein kommen. Auch die Intuition, die

turphilosophen der Renaissancezeit gefunden, bis auf die christliche Mystik der jüngeren Romantik und bis auf den modernen Okkultismus

1.) Du Prel, a.a. O. 98, 2.) Just, Kerner: Seherin von Prevorst, S. 265

3.) a.a. O. 71. a.a. O. 68, 2.) Du Prel: „Monistische Seelenlehre“ S. 128 ff.

3.) vgl. Spitteler: „Tod, Leben u. Auferstehung“ S. 193 ff. 4.) Du Prel

a.a. O. 149. 5.) vgl. S. 153, 6.) vgl. Banders Werke, Bd. XVI, Register, 7.)

Schelling: „Über das Wesen“ S. 84. 8.) B. Buck: „Verbreitung u. Verfall der Ro-mantik“ S. 91, 94, 5.) J. Fichte: „Anthropologie“ S. 384.



wird als abergefasst und scheint sich nun nach Erlösung durch den Tod, nach der Vereinigung mit ihrem Urquell. Daher die Verherrlichung des Todes, des „Geburttodes des Geistes“ wie schon die Pythagoreer ihn nannten, durch alle Mystiker, daher ihre Sehnsucht zu „ersterben“. In diesem Sinne wird von allen Mystikern der uralte uralte Mythos vom Sündenfall des ersten Menschen ausgelegt, z.B. von Plotin, Philo, Origenes, den Kabbalisten u.a.w. Auch nach der christlichen Mystik geht der irdischen Geburt das Paradies vorher, und der Sündenfall des Menschen, die Verdrängung aus dem Paradies beruht eben in der Materialisation der hochmütig gewordenen Seele. Durch den Sündenfall aber, sagt die Bibel, ist der Tod in die Welt gekommen.

Wie dieses Leben vor der irdischen Geburt und nach dem irdischen Tode beschaffen sein muß, zeigen die magischen Kräfte, die schon im irdischen Leben ausnahmsweise durchdrungen und nach der Auflösung des Leibes vollends aus ihrer Gebundenheit treten müssen. So wird die Psychologie des „transzendentalen Subjektes“ zu einer Psychologie des künftigen Lebens. Die Ekstatiker und Somnambulen vergleichen selbst ihren vorübergehenden Zustand mit dem Tode, wie z.B. die Geherin von Prevorst, die ihren magnetischen Zustand über den des Wachens stellt und von ihrer irdischen Person mit geringfügiger Abweichung sprach. Der Tod ist aber nicht anders als ein gesteigertes, permanenter Somnambulismus, sagt Du Prel. Die durch den Tod nur zur höchsten Steigerung erhobenen Eigenschaften der Ekstatiker und Somnambulen zeigen eine Unverrückung der feiblichen Hemmnisse und eine Erweiterung der geistigen Sphäre. Während die sinnliche Erkenntnis die Dinge nur nach ihrer Ausserlichkeit erkennen läßt, werden die Somnambulen von der inneren Substanz der Dinge affiziert. Sympathien und Antipathien sind bei ihnen viel ausgesprochener als bei normalen Menschen und sie erfahren von leblosen Dingen Eindrücke, die im Wachen gar nicht, oder nur als Idiosyncrasien zum Bewusstsein kommen. Auch die Intuition, die

1.) Du Prel, a.a.O. 92, 2.) Just, Kerner, Geherin von Prevorst, S. 285

3.) a.a.O. 71.



in der genialen Produktion an Stelle der Reflexion tritt, wird von Du Prel als eine transzendente Fähigkeit und als die Form des jenseitigen Denkens beansprucht.<sup>1)</sup> „irdischen“ oder „Astralleib“ bildet. Da nun der Okkultis dem übersinnlichen Bewußtsein ein individuelles Prinzip zu Grunde legt, so kann es den künftigen Umstand sich nicht rein geistig denken, sondern stellt sich die Seele als einen feinen „Atherleib“ oder „Astralleib“ vor. Der Astralleib entspricht der organisierenden Tätigkeit der Seele im Jenseits und bildet den Urtypus für unseren irdischen Körper, weshalb er von Hellenbach auch „Metaorganismus“ im Gegensetze zum „Zellenleib“ benannt wurde. Bei Indern, Chinesen, Persern, der jüdischen Kabbale ist der Astralleib eine geläufige Vorstellung. Auf ähnlicher Vorstellung beruht das „*Logos*“ der Griechen, so das „*Logos*“ der Stoiker und vollends die aus der göttlichen Lichtsubstanz bestehende Seele der Neuplatoniker. Auf der Vorstellung eines Astralleibes beruht die christliche Auferstehungslehre. Apostel Paulus stellt dem materiellen Leib, der mit dem Tode untergeht, den pneumatischen Leib entgegen, „*der aus einer himmlischen Lichtsubstanz besteht*“ und erklärt: „Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib“.<sup>2)</sup> Es würde uns zu weit führen, der Entwicklung dieses Begriffes innerhalb der kirchlichen Lehre zu verfolgen. Die dualistische Seelenlehre der Neuzeit, die das Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkte ihrer Betrachtung machte, hat eine scharfe Grenze zwischen dem selbstbewußten Geist und der bewußtlosen Natur gezogen und aus der Seelenlehre eines Geisteslehre gemacht. Die alte Seelenlehre hat sich aber nicht nur in der christlichen Auferstehungs- oder Verklärungslehre erhalten<sup>3)</sup> und von hier aus Anlaß zu Spekulationen gegeben wie z.B. zu der „Palingenesie“ Bonnets im XVIII. Jhd., die uns noch später beschäftigen wird, sondern hat in der dem Okkultismus näher stehenden Formalisierung Eingang bei den mystischen Naturphilosophen der Renaissancezeit gefunden, Bis auf die christliche Mystik der jüngeren Romantik und bis auf den modernen Okkultismus hat die Vorstellung eines Astralleibes immer eine große Rolle ge-

1.) Du Prel, a.a.O. 68. 2.) Du Prel: „Monistische Seelenlehre“ S. 128 ff.

3.) vgl. Splittgerber: „Tod, Leben u. Auferstehung“ S. 193 ff. 4.) Du Prel a.a.O. 149. 5.) ebd. S. 152. 6.) vgl. Baaders Werke, Bd. XVI, Register, 7.)

Schelling: „Clara (Reclam) S. 84. 8.) B. Huck: „Verbreitung u. Verfall der Romantik“ S. 91, 94, 8.) J. H. Fichte: „Anthropologie“ S. 364.



in der genialen Produktion an Stelle der Reflexion tritt, wird von  
Du Prel als eine transzendente Tätigkeit und als die Form des jen-  
seitigen Denkens beansprucht.<sup>1)</sup>

Da nun der Okkultismus dem übernatürlichen Bewusstsein ein individuelles  
Prinzip zu Grunde legt, so kann es den künftigen Umstand sich nicht  
rein gelöst denken, sondern stellt sich die Seele als einen feinen

„Ätherleib“ oder „Astralleib“ vor. Der Astralleib entspricht der  
organisierenden Tätigkeit der Seele im Jenseits und bildet den Urför-  
mus für unseren irdischen Körper, weshalb er von Hellenbach auch

„Metorganismus“ im Gegensatz zum „Zellenleib“ benannt wurde.  
Bei Indern, Chinesen, Persern, der jüdischen Kabbala ist der Astral-  
leib eine geistige Vorstellung. Auf ähnlicher Vorstellung beruht

das „<sup>2)</sup> der Griechen, so das „<sup>3)</sup> der Stoiker  
und vollends die aus der göttlichen Lichtsubstanz bestehende Seele  
der Neuplatoniker. Auf der Vorstellung eines Astralleibes beruht die

christliche Auferstehungslehre. Apostel Paulus stellt dem materiellen  
Leib, der mit dem Tode untergeht, den pneumatischen Leib entgegen,  
„der aus einer himmlischen Lichtsubstanz besteht

und erklärt: „Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferste-  
hen ein geistlicher Leib“. Es würde uns zu weit führen, der Ent-  
wicklung dieses Begriffes innerhalb der kirchlichen Lehre zu verfol-

gen. Die dualistische Seelenlehre der Neuzeit, die das Selbstbewußt-  
sein zum Ausgangspunkte ihrer Betrachtung machte, hat eine scharfe  
Grenze zwischen dem selbstbewußten Geist und der bewußtlosen Natur

gezogen und aus der Seelenlehre eines Geistesleibes gemacht. Die alte  
Seelenlehre hat sich aber nicht nur in der christlichen Auferstehungs-  
oder Verklärungslehre erhalten und von hier aus Anlaß zu Spekula-

tionen gegeben wie z.B. zu der „Palingenese“ Bonnets im XVIII. Jhd.,  
die uns noch später beschäftigen wird, sondern hat in der dem Okkul-  
tismus näher stehenden Formelierung Rینگang bei den mystischen Ma-

turphilosophen der Renaissancezeit gefunden, bis auf die christliche  
Mystik der jüngeren Romantik und bis auf den modernen Okkultismus  
hat die Vorstellung eines Astralleibes immer eine große Rolle ge-

1.) Du Prel, a. a. O. 88. 2.) Du Prel: „Monistische Seelenlehre“ S. 128 ff.  
3.) vgl. Splittgerber: „Tod, Leben u. Auferstehung“ S. 128 ff. 4.) Du Prel  
a. a. O. 149. 5.) ebd. S. 152, 6.) vgl. Baders Werke, Bd. XVI, Register, 7.)

Schelling: „Glaube (Reclam) S. 84. 8.) R. Hück: „Verbreitung u. Verfall der Ro-  
mantik“ S. 91, 94, 8.) J. H. Fichte: „Anthropologie“ S. 884.



spielt. Dem ganzen Okkultismus der Renaissancezeit liegt die Lehre also selbst über die Art unserer zukünftigen Inkarnation durch den vom „Sidus“, der Astralmaterie zugrunde, die die Welt durchdrängt und im einzelnen Wesen den „irdischen“ oder „Astralleib“ bildet, der der Träger aller jener Erscheinungen ist, wie Ahnung, Fernwirken, Hellsehen, prophetischer Traum u.s.w. Paracelsus sagt: „Der Mensch hat zweien Leib, den elementischen und den syderischen, und die zweien Leib geben einen einigen Menschen“ – Der Tod scheydt die zweien Leiber in ihrem Leben auseinander. Swedenborg erklärt: „Wenn der Geist von dem irdischen Leben los ist, so ist er ... in menschlicher Gestalt“, Oettinger: „Keine Seele, kein Geist kann ohne Leib erscheinen.“ Dabei ist aber die Leiblichkeit nur dann eine „Vollkommenheit“ wenn sie von den der irdischen Leiblichkeit anhängenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind: die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung“ Der romantische Theosoph Baader glaubt an einen immateriellen „Kraftleib“, Schelling in seiner späteren Zeit nimmt eine „geistige Gestalt des Leibes“ an, den romantischen Aerzten wie Schubart, J. Kerner, Rangscas u.s.w. ist die Vorstellung des Astralleibes ganz geläufig, der jüngere Fichte deutet in diesem Sinne die christliche Auferstehungslehre, – Nach okkultistischer Anschauung ist der Tod also nicht etwas Negatives, sondern etwas Positives: Die Entleibung der Seele, ihre Befreiung vom irdischen Leib und ihre Weiterexistenz als reiner Astralleib.

Welchen Sinn hat aber dann die Reinkarnation, wie sie der Okkultismus und zum Teile auch die religiöse Mystik lehrt? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zuerst die okkultistische Ethik betrachten. Sie beruht auf dem Begriffe der „phänomenalen Befangenheit“. Wenn auch dieser Terminus ganz modern ist, so ist der Grad der phänomenalen Befangenheit schon ebenso bei Plato und Plotin, wie in der christlichen Mystik zum ethischen Maßstab gemacht. Je nachdem nämlich, ob der Mensch ganz in die sinnliche, phänomenale Welt verstrickt ist, oder über dieselbe sich erhebt, indem er die sinnlichen Triebe und Neigungen beherrscht, erscheint er als unmoralisch oder moralisch. Je nach dem moralischen Grade, zu dem/durch die irdische Rolle spielt, was die verschiedenen Zweige des Okkultismus anbelangt, Geburt in die sinnliche Erscheinungswelt getauchte Seele sich emporgeläutert hat, wird sie nach Vollendung eines irdischen Lebens ein anderes ihrer moralischen Höhe entsprechendes wählen, wird sich in einem niederen oder höheren Wesen reinkarnieren. Wir entscheiden



apelt. Dem ganzen Okkultismus der Renaissancezeit liegt die Lehre vom „Sibius“, der Astralmaterie zugrunde, die die Welt durchdringt und im einzelnen Wesen den „irdischen“ oder „Astralteil“ bildet, der der Träger aller feiner Erscheinungen ist, wie Ahnung, Fernwirken, Heilsehen, prophetischer Traum u. s. w. Paracelsus sagt: „Der Mensch hat zwei Leib, den elementarischen und den syderischen, und die zwei Leib geben einen einzigen Menschen.“ Der Tod scheitert die zwei

(4) Leiber in ihrem Leben auseinander. Swedenborg erklärt: „Wenn der Geist von dem irdischen Leben los ist, so ist er ... in menschlicher Gestalt“, Oettinger: „Keine Seele, kein Geist kann ohne Leib erschein.“ Dabei ist aber die Leiblichkeit nur dann eine „Vollkommenheit“, wenn sie von den irdischen Leiblichkeit anhängenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind: die Unvollständigkeit, der Widerstand und die grobe Verfassung.“ Der romantische Theosoph Rader glaubt an einen immateriellen „Kraftteil“, Schelling in seiner späteren Zeit nimmt eine „geistige Gestalt des Leibes“ an, den romantischen Ärzten wie Schubert, J. F. R. Rader, Rader u. s. w. ist die Vorstellung des Astralteil als ganz geistig, der jüngere Rader deutet in diesem Sinne die christliche Auferstehungslehre, „Nach Okkultismus“ Annehmung ist der Tod also nicht etwas Negatives, sondern etwas Positives: Die Entleerung der Seele, ihre Befreiung vom irdischen Leib und ihre Weiterexistenz als reiner Astralteil.

Welchen Sinn hat aber dann die Reinkarnation, wie sie der Okkultismus und zum Teile auch die religiöse Mystik lehrt? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zuerst die okkultistische Ethik betrachten. Sie beruht auf dem Begriffe der „phänomenalen Befangenheit“. Wenn auch dieser Terminus ganz modern ist, so ist der Grad der phänomenalen Befangenheit schon ebenso bei Plato und Plotin, wie in der christlichen Mystik zum ethischen Maßstab gemacht. Je nachdem nämlich, ob der Mensch ganz in die sinnliche, phänomenale Welt verstrickt ist, oder über dieselbe sich erhebt, indem er die sinnlichen Triebe und Neigungen beherrscht, erscheint er als unmoralisch oder moralisch. Je nach dem moralischen Grade, zu dem durch die irdische Geburt in die sinnliche Erscheinungswelt gestochene Seele sich emporgelährt hat, wird sie nach Vollendung eines irdischen Lebens ein anderes ihrer moralischen Höhe entsprechendes wählen, wird sich in einem niederen oder höheren Wesen reinkarnieren. Wir unterscheiden



also selbst über die Art unserer zukünftigen Inkarnation durch den Tod, den Novalis den Tod als eine Befreiung der Seele vom Körper, Grad der moralischen Vollkommenheit, den wir in diesem Leben erreichen. als eine Steigerung der Seelenkräfte und einen Übergang zu höherem individuellen Leben auffasste, sprechen folgende Fragmente: „Leben Der Kernpunkt der okkultistischen Seelenlehre liegt also, wie unser Anfang des Todes. Das Leben ist um des Todes willen. Der Tod ist re Skizze gezeigt hat, in der Annahme eines „transzendentalen Subjektes“, dessen Materialisierung eben der Mensch darstellt, das sich gleich. Durch den Tod wird die Reduktion vollendet.“ (II. 113, 14). – „Wir in den magischen Fähigkeiten schon im Diesseits offenbart, und das springen wie ein elektrischer Funke in die andere Welt hinüber. Zu von der irdischen Hülle befreit, als reiner Astralleib erscheint, um nahme der Kapazität. Tod ist Verwandlung, Verdrängung des Individual sich nun wieder weiter zu inkarnieren und einen neuen Leib sich zu Prinzipes, dann eine neue, haltbarere, fähigere Verbindung eingeht“ organisieren. (II. 132, 429). – „Der recht philosophische Akt ist Selbsttötung: die- Wie aber vom Okkultismus der Mensch als die Verkörperung eines über- ses ist der reale Anfang aller Philosophie, dahin geht alles Bestre- sinnlichen Wesens, sow wird von der mystischen Naturphilosophie auch den des philosophischen Jüngers, und nur dieser Akt entspricht allen die Welt als die Verkörperung einer transzendentalen Weltsubstanz be- Bedingungen und Merkmalen der transzendentalen Handlung“ (II. 178, 12). trachtet, die als vollkommen bestimmungslose Gottheit selbst über al- „Der transzendente Gesichtspunkt für dieses Leben erwartet uns, dem Sein steht, aber als der die intelligible Welt umfassende Welt- dort wird es uns erst recht bedeutend werden“ (II. 140, 118). – „Der geist und die die sinnliche Erscheinungswelt organisierende Weltsee- Tod ist Selbstbesiegung, die wie alle Selbstüberwindung, eine neue le sich schöpfende im Sein offenbart. Diese in großartiger Weise zu- leichtere Existenz verschafft“ (II. 141, 125). – erst vom Neuplatonismus ausgestellte Naturspekulation bildet die Wie gelangen wir zur transzendenten Basis? „Wenn der Geist stirbt“ 2) Grundlage der mystischen Naturphilosophie der Renaissancezeit, die wird er Mensch, wenn der Mensch stirbt, wird er Geist. Freier Tod eine der Hauptquellen der Naturphilosophie Novalis's gewesen zu sein des Menschen, freier Tod des Geistes“ (II. 258, 511). – „Hier liegt scheint. –

nicht nur die Vorstellung von dem freiwilligen Eingehen des transzen- dentalen Subjektes II. Novalis's Seelenvorstellung. sondern es wird auch schon hingewiesen auf den von Novalis ersuchten Umstand, wo Unsere erste Aufgabe muß nun sein, zu beweisen, daß Novalis's Vorstel- der Mensch frei über sein Leben wird verfügen können. Noch bestimm- lung von der Seele der des Okkultismus entspricht. Der „Magische Ide- ter spricht diese Idee, die wir ja später näher untersuchen werden, alismus“ selbst, als eine eigenartige Ausgestaltung der okkultisti- II. 192, 33 aus. Dieses Fragment ist von der allergrößten Wichtigkeit schen Ideen über Magie, zu denen eben die okkultistische Seelenlehre für uns, da die hier ausgeführte Spekulation von einem Zustand, wo die Voraussetzung bildet, wird uns erst im nächsten Kapitel beschäf- der Mensch so sehr über seinen Körper hinwegwird, daß er sogar im tigen. hier behandeln wir nur Novalis's Äußerungen über den Tod, die tige sein werde, verlorene Glieder zu restaurieren, sich bloß Seelenwanderung und das Verhältnis zwischen Seele und Geist. durch seinen Willen zu töten. .... nach Belieben einen Stoff zu

beseelen u. s. w. zur notwendigen Voraussetzung hat, daß die Seele 1) Auf den Spiritismus gehen wir nicht ein, da er bei Novalis keine als ein organisierendes, den Körper schaffendes und für den normalen Rolle spielt. Was die verschiedenen Zweige des Okkultismus anbelangt, Menschen unbeachtet, in dem von Novalis erwarteten künftigen Zustande, so verweisen wir auf die gute Uebersicht in Meyers-Konversationsle- über Bewußt- willkürliches Prinzip aufgefaßt wird. – Der Gedanke, daß xikon, Jahres-Supplement 1899-1900. S. 751 ff. 2) vgl. Karl Paul Hasse:

„Von Plotin zu Goethe“ S. 155 ff.



also selbst über die Art unserer zukünftigen Inkarnation durch den Grad der moralischen Vollkommenheit, den wir in diesem Leben erreicht haben, zu bestimmen. (1)

Der Kernpunkt der okkultistischen Seelenlehre liegt also, wie unsere Skizze gezeigt hat, in der Annahme eines „transzendentalen Subjektes“, dessen Materialisierung eben der Mensch darstellt, das sich in den magischen Fähigkeiten schon im Diszess offenbart, und das von der irdischen Hülle befreit, als reiner Astralleib erscheint, um sich nun wieder weiter zu inkarnieren und einen neuen Leib sich zu organisieren. (2)

Wie aber vom Okkultismus der Mensch als die Verkörperung eines über-sinnlichen Wesens, so wird von der mystischen Naturphilosophie auch die Welt als die Verkörperung einer transzendentalen Weltsubstanz betrachtet, die als vollkommen bestimmungslos Gottheit selbst über allem Sein steht, aber als der die intelligible Welt umfassende Weltgeist und die sinnliche Erscheinungswelt organisierende Weltseele sich schöpfend im Sein offenbart. Diese in großartiger Weise zuerst vom Neoplatonismus ausgearbeitete Naturapokalypse bildet die Grundlage der mystischen Naturphilosophie der Renaissancezeit, die eine der Hauptquellen der Naturphilosophie Novalls gewesen zu sein scheint. (3)

## II. Novalls Seelenvorstellung.

Unsere erste Aufgabe muß nun sein, zu beweisen, daß Novalls Vorstellung von der Seele der des Okkultismus entspricht. Der „Magische Idealismus“ selbst, als eine eigenartige Ausgestaltung der okkultistischen Ideen über Magie, zu denen eben die okkultistische Seelenlehre die Voraussetzung bildet, wird uns erst im nächsten Kapitel beschäftigen. Hier behandeln wir nur Novalls Äußerungen über den Tod, die Seelenwanderung und das Verhältnis zwischen Seele und Geist.

(1) Auf den Spiritismus gehen wir nicht ein, da er bei Novalla keine Rolle spielt. Was die verschiedenen Zweige des Okkultismus anbelangt, so verweisen wir auf die gute Uebersicht in Meyers Konversationslexikon, Jahres-Supplement 1899-1900, S. 751 ff. (2) Vgl. Karl Hasse: „Von Plotin zu Goethe“ S. 152 ff.



unser Leben die freiwillige Materialisation des transzendentalen Sub-  
 Dafür, daß Novalis den Tod als eine Befreiung der Seele vom Körper,  
 als eine Steigerung der Seelenkräfte und einen Uebergang zu höherem  
 individuellen Leben auffasste, sprechen folgende Fragmente: „Leben  
 ist Anfang des Todes. Das Leben ist um des Todes willen. Der Tod ist  
 Endigung und Anfang zugleich, Scheidung und nähere Selbstverbindung zu-  
 gleich. Durch den Tod wird die Reduktion vollendet.“ (II.113,14).- „Wir  
 springen wie ein elektrischer Funke in die andere Welt hinüber. Zu-  
 nahme der Kapazität. Tod ist Verwandlung, Verdrängung des Individual-  
 Prinzipes, das nun eine neue, haltbarere, fähigere Verbindung eingeht“  
 (II.132,429)- „Der recht philosophische Akt ist Selbsttötung: die-  
 ses ist der reale Anfang aller Philosophie, dahin geht alles Bestre-  
 ben des philosophischen Jüngers, und nur dieser Akt entspricht allen  
 Bedingungen und Merkmalen der transzendentalen Handlung“ (II 178,12)-  
 „Der transzendente Gesichtspunkt für dieses Leben erwartet uns,  
 dort wird es uns erst recht bedeutend werden“ (II, 140,118)- „Der  
 Tod ist Selbstbesiegung, die wie alle Selbstüberwindung, eine neue  
 leichtere Existenz verschafft“ (II, 141, 125).

Wie gelangen wir ins irdische Dasein? „Wenn der Geist stirbt,  
 wird er Mensch, wenn der Mensch stirbt, wird er Geist. Freier Tod  
 des Menschen, freier Tod des Geistes“ (III, 253, 511)- „Hier liegt  
 nicht nur die Vorstellung von dem freiwilligen Eingehen des transzen-  
 dentalen Subjektes in die sinnliche Welt zu Grunde, sondern es wird  
 auch schon hingewiesen auf den von Novalis ersehnten Umstand, wo  
 der Mensch frei über sein Leben wird verfügen können. Noch bestimm-  
 ter spricht diese Idee, die wir ja später näher untersuchen werden,  
 II 192,53 aus. Dieses Fragment ist von der allergrößten Wichtigkeit  
 für uns, da die hier ausgeführte Spekulation von einem Zustand, wo  
 der Mensch so Herr über seinen Körper sein werde, daß er sogar im  
 Stande sein werde, verlorene Glieder zu restaurieren, sich bloß  
 durch seinen Willen zu töten.....nach Belieben einen Stoff zu  
 beseelen u.s.w. zur notwendigen Voraussetzung hat, daß die Seele  
 als ein organisierendes, den Körper schaffendes und für den normalen  
 Menschen unbewusstes, in dem von Novalis erwarteten künftigen Zustande  
 aber bewußt- willkürliches Prinzip aufgefaßt wird. - Der Gedanke, daß  
 1.) Ebenfalls an platonische oder neuplatonische Vorstellungen III, 98,  
 437 an: „Die Körper sind in den Ideen präzipitische Gedanken“.



Daß, das Novelle den Tod als eine Befreiung der Seele vom Körper, als eine Steigerung der Seelenkräfte und einen Übergang zu höherem individuellen Leben aufzufassen, sprechen folgende Fragmente: „Leben ist Anfang des Todes. Das Leben ist um des Todes willen. Der Tod ist Endigung und Anfang zugleich, Scheidung und nähere Selbstverbindung zugleich. Durch den Tod wird die Reduktion vollendet.“ (II. 113, 14). – „Wir springen wie ein elektrischer Funke in die andere Welt hinüber. Zunahme der Kapazität. Tod ist Veränderung, Verdichtung des Individual-Prinzipes, das nun eine neue, haltbarere, fähigere Verbindung eingeht.“ (II. 132, 429). – „Der recht philosophische Akt ist Selbsttötung: dies ist der reale Anfang aller Philosophie, dahin geht alles Bestreben des philosophischen Jüngers, und nur dieser Akt entspricht allen Bedingungen und Merkmalen der transzendentalen Handlung.“ (II. 178, 12). – „Der transzendente Gesichtspunkt für dieses Leben erwartet uns, dort wird es uns erst recht bedeutend werden.“ (II. 140, 118). – „Der Tod ist Selbstbeziehung, die wie alle Selbstüberwindung, eine neue leichtere Existenz verschafft.“ (II. 141, 125).

Wie gelangen wir ins irdische Dasein? „Wenn der Geist stirbt, wird er Mensch, wenn der Mensch stirbt, wird er Geist. Freier Tod des Menschen, freier Tod des Geistes.“ (III. 253, 511). – Hier liegt nicht nur die Vorstellung von dem freiwilligen Eingehen des transzendentalen Subjektes in die sinnliche Welt zu Grunde, sondern es wird auch schon hingewiesen auf den von Novelle erreichten Zustand, wo der Mensch frei über sein Leben wird verfügen können. Noch bestimmter spricht diese Idee, die wir ja später näher untersuchen werden, II. 192, 23 aus. Dieses Fragment ist von der allergrößten Wichtigkeit für uns, da die hier ausgesprochene Spekulation von einem Zustand, wo der Mensch so Herr über seinen Körper sein werde, daß er sogar im Stande sein werde, verlorene Glieder zu restaurieren, sich bloß durch seinen Willen zu töten..... nach Belieben einen Stoff zu besetzen u. s. w. zur notwendigen Voraussetzung hat, daß die Seele als ein organisierendes, den Körper schaffendes und für den normalen Menschen unbewußtes, in dem von Novelle erwarteten künftigen Zustande aber bewußt-willkürliches Prinzip aufgefaßt wird. – Der Gedanke, daß



unser Leben die freiwillige Materialisation des transzendentalen Subjektes ist, kommt es in Äußerungen zum Ausdruck, wie: „Wir haben uns, um verbunden zu sein, auf unendliche Art, auch mit den Transmundanern, zu Menschen bestimmt und einen Gott wie einen Monarchen gewählt.“ (II, 289, 342), oder im Fragment II, 308, 412, wo in Anknüpfung an die platonische „Ideenwelt“ oder den neuplatonischen „Intellekt“, in denen ein harmonisches Zugleich und Ineinander der Ideen herrscht, das erst in der Erscheinungswelt aus seiner ideellen Einheit zu einer sinnlichen getrennten Vielheit sich auseinanderfaltet, eine schöne Deutung des Grundes, warum wir in die irdische Existenz eingehen, gegeben wird: es geschieht vielleicht aus dem Entschluß heraus, „der unendlichen Mannigfaltigkeit und ihrem bloßen Genuß zu entsagen und irgendwo anzufangen“, wenn auch dieser Entschluß „das freie Gefühl einer unendlichen Welt“ kostet und „die Beschränkung auf eine einzelne Erscheinung derselben“ fordert. „Aus Harmonie und Simultaneität des Mannigfachen“ erklärt auch III, 96, 435, „geht der Geist hervor und erhält sich durch sie“. – Wie kommt nach Novalis der Körper zustande? „Der Körper entsteht durch ein plastisierendes Idol, ein bildendes Schema, einen mystischen, selbsttätigen Typus“ (III, 218, 321). Im „siderischen Körper“, also im Astralleib, erblickt Novalis die „Gestalt und Artikulation der Lebensaktion“ (III, 192, 147) Und Heinrich von Ofterdingen sagt zu Mathilde: „Könntest du nur sehen, wie du mir erscheinst, welches wunderbare Bild deine Gestalt durchdringt und mir überall entgegenleuchtet..... Deine irdische Gestalt ist nur ein Schatten dieses Bildes. Das Bild ist ein ewiges Urbild, ein Teil der unbekannten heiligen Welt“ (IV, 177).<sup>1)</sup> Die Existenz von „Geistern“, also eines „transzendentalen Subjektes“ glaubt Novalis, „aus dem Wesen der Vernunft“ deduzieren zu können (II, 289, 342). Wie das zu verstehen ist, zeigt II, 278, 316, wo der „E'tat de Maison“ der Vernunft als „ekstatisch“ bezeichnet wird u. „unsere Verknüpfung mit einer anderen Welt“, einen „Zustand ausser der gemeinen Individualität“ und auch die „Uebergangsmöglichkeit“ zu der anderen Welt beweisen soll. Die ekstatische Selbstanschauung, die die „Unzulänglichkeit“ des irdischen Körpergebildes zum Ausdruck und Organ des inwohnenden Geistes zeigt, treibt „zur Annahme einer intellektuellen Ebene“. Ebenfalls an platonische oder neuplatonische Vorstellungen III, 96, 437 an: „Die Körper sind in den Raum präzipitische Gedanken“.

(IV, 231.)

1.) Daß dieses schöne und scharfsinnige Fragment wirklich an Plato sich anlehnt zeigt II 187, 47.



437 an : "Die Körper sind in den Raum präzipitische Gedanken".  
 I.) Ebenfalls an platonische oder neuplatonische Vorstellungen III, 98,  
 Organismus inwohnenden Geistes "zeigt, treibt" zur Annahme einer intelle-  
 die "Unmöglichkeit" des irdischen Körpergebildes zum Ausdruck und  
 der anderen Welt bewiesen soll. Die ekstatische Selbstanschauung, die  
 der gemainen Individualität" und auch die "Ubergangsmöglichkeit" zu  
 u. "unsere Verknüpfung mit einer anderen Welt", einen "Zustand unserer  
 der 'E'rat de Mäison" der Vernunft als "ekstatisch" bezeichnet wird  
 zu können (II, 389, 343). Wie das zu verstehen ist, zeigt II, 378, 316, wo  
 len Subjektes" glaubt Novallas, "aus dem Wesen der Vernunft" deduzieren  
 Welt" (IV, 177). - Die Existenz von "Geistern", also eines "transzendente-  
 des. Das Bild ist ein ewiges Urbild, ein Teil der unbekannten heiligen  
 genenachtet. ... Deine irdische Gestalt ist nur ein Schatten dieses Bil-  
 ches wunderbare Bild deine Gestalt durchdringt und mir überall entge-  
 sagt zu Michlides: "Könntest du nur sehen, wie du mir erscheinst, wel-  
 lation der Lebensaktion" (III, 193, 147) Und Heinrich von Ofterdingen  
 Körper", also im Astralleib, erblickt Novallas die "Gestalt und Artiku-  
 einen mystischen, selbsttätigen Typus" (III, 318, 321). Im "siderischen  
 Körper entsteht durch ein plastisches Idol, ein bildendes Schema,  
 sich durch sie". - Wie kommt nach Novallas der Körper zustande? "Der  
 fachen" erklärt auch III, 98, 435, "geht der Geist hervor und erhält  
 nung derselben" fordert. "Aus Harmonie und Simultanität des Mächtig-  
 lichen Welt "kostet und "die Beschränkung auf eine einzelne Erschei-  
 anzufragen", wenn auch dieser Entschling "das freie Gefühl einer unend-  
 chen Mannigfaltigkeit und ihrem bloßen Genuß zu entsagen und irgendwo  
 wird: es geschieht vielmehr aus dem Entschling heraus, "der unendli-  
 tung des Grundes, warum wir in die irdische Existenz eingehen, gegeben  
 sinnlichen getrennten Vielheit sich auseinanderfaltet, eine schöne Den-  
 das erst in der Erscheinungswelt aus seiner idealen Einheit zu einer  
 in denen ein harmonisches Zugleich und Ineinander der Ideen herrscht,  
 an die platonische "Ideenwelt" oder den neuplatonischen "Intellekt",  
 wählt." (II, 389, 343), oder im Fragment II, 308, 413, wo in Anknüpfung  
 banern, zu Menschen bestimmt und einen Gott wie einen Monarchen ge-  
 uns, um verbunden zu sein, auf unendliche Art, auch mit den Transmun-  
 jettes ist, kommt es in Ausfertigung zum Ausdruck, wie: "Wir haben  
 unser Leben die freiwillige Materialisation des transzendenten Sub-



giblen Welt " (II,138,112). Das intuitive Denken wird also von Novalis dem transzendentalen Subjekt zugeschrieben. In Anlehnung an Platos Ideenlehre, nach der das irdische Leben und das diskussive Denken durch das immanente Wirken und intuitive Schauen der hypostasierten Ideen zustandekommt, deduziert Novalis im Blütenstaubfragm. II, 120, 45 die Entstehung des sinnlichen Lebens und des sinnlichen Bewußtseins. „In sich zurückgehen, bedeutet bei uns, von der Aussenwelt abstrahieren. Bei den Geistern heißt analogisch das irdische Leben eine innere Betrachtung, ein in sich Hineingehen, ein immanentes Wirken. So entspringt das irdische Leben aus einer ursprünglichen Reflexion, einem primitiven Hineingehen, Sammeln in sich selbst, das so frei ist, als unsere Reflexion. Umgekehrt entspringt das geistige Leben in dieser Welt aus einem Durchbrechen jener primitiven Reflexion. Der Geist entfaltet sich wiederum, geht aus sich selbst wieder heraus, hebt zum Teil jene Reflexion wieder auf, und in diesem Momente sagt er zum erstenmal Ich. Man sieht hier, wie relativ das Herausgehen und Hineingehen ist. Was wir Hineingehen nennen, ist eigentlich Herausgehen, eine Wiederannahme der anfänglichen Gestalt<sup>1)</sup>. Und ganz ausdrücklich unterscheidet Novalis zwischen dem „irdischen“ und dem „himmlischen Individuum“ (III, 190, 136). Wie verhält sich nun Novalis zur Seelenwanderung? Um dies festzustellen, müssen wir zuerst Novalis Moralbegriff streifen. „Schon das Gewissen beweist unser Verhältnis, Verknüpfung (die Uebergangsmöglichkeit) mit einer anderen Welt – eine innere nachhängige Macht und einen Zustand ausser der gemeinen Individualität (II, 278, 316). Und Sulvester erklärt dem Heinrich von Ofterdingen: „Das Gewissen ist des Menschen eigenstes Wesen in voller Verklärung, der himmlische Urmensch. Es ist nicht dies oder jenes, es geschieht nicht in allgemeinen Sprüchen, es besteht nicht aus einzelnen Tugenden. Es gibt nur eine Tugend, – den reinen ersten Willen, der im Augenblick der Entscheidung unmittelbar sich entschließt und wählt. In lebendiger, eigentümlicher Unmittelbarkeit bewohnt es und beseelt es das zärtliche Sinnbild des menschlichen Körpers, und vermag alle geistigen Gliedmaßen in die wahrhafteste Tätigkeit zu versetzen“ (IV, 233). Somit erblickt Novalis das Wesen des Gewissens im freien Willensentschluß und sieht darin eine Aeüßerung des transzendentalen Subjektes. Daher fordert er die Ausbildung der „sittlichen Empfänglichkeit“ und des „Reizes der Freiheit“ (IV, 231.)

1.) Daß dieses schöne und scharfsinnige Fragment wirklich an Plato sich anlehnt zeigt II 187, 47.



gleichen Welt" (II, 138, 112). Das intuitive Denken wird also von Novallas dem transzendentalen Subjekt zugeschrieben. In Anlehnung an Platos Ideenlehre, nach der das irdische Leben und das diskursive Denken durch das immanente Wirken und intuitive Schauen der hypostasieren "Ideen" zustandekommt, diskutiert Novallas im Bistumsratsprotokoll II, 130, 45 die Entstehung des sinnlichen Lebens und des sinnlichen Bewusstseins. "In sich zurückgehen, bedeutet bei uns, von der Außenwelt abstrahieren. Bei den Geistern heißt analogisch das irdische Leben eine innere Betrachtung, ein in sich Hineingehen, ein immanentes Wirken. So entspringt das irdische Leben aus einer ursprünglichen Reflexion, einem primitiven Hineingehen, Sammeln in sich selbst, das so frei ist, als unsere Reflexion. Umgekehrt entspringt das geistige Leben in dieser Welt aus einem durchbrochenen, jener primitiven Reflexion. Der Geist entfaltete sich wiederum, geht aus sich selbst wieder heraus, hebt zum Teil jene Reflexion wieder auf, und in diesem Momente sagt er zum erstenmal Ich. Man steht hier, wie relativ das Hineingehen und Hineingehen ist. Was wir Hineingehen nennen, ist eigentlich Hineingehen, eine Wiederannahme der anfänglichen Gestalt. Und ganz ausdrücklich unter-scheidet Novallas zwischen dem "irdischen" und dem "himmlischen Individuum" (III, 190, 138). Wie verhält sich nun Novallas zur Seelenwanderung? Um dies festzustellen, müssen wir zuerst Novallas Moribegriff streifen. "Schon das Gewissen beweist unser Verhältnis, Verknüpfung) die Übergangsmöglichkeit) mit einer anderen Welt - eine innere nachträgliche Macht und einen Zustand ausser der gemeinen Individualität (II, 278, 316). Und Suivester erklärt dem Heinrich von Oßdingen: "Das Gewissen ist des Menschen eigenstes Wesen in voller Verklärung, der himmlische Ur-mensch. Es ist nicht dies oder jenes, es geschieht nicht in allgemei-nen Sphären, es besteht nicht aus einzelnen Tugenden. Es gibt nur eine Tugend, - den reinen ersten Willen, der im Augenblicke der Entscheidung unmittelbar sich entschließt und wählt. In lebendiger, eigenständlicher Unmittelbarkeit bewohnt es und besetzt es das sätliche Sinnbild des menschlichen Körpers, und vermag alle geistigen Gliedmaßen in die wahr-hafteste Tätigkeit zu versetzen" (IV, 233). Somit erblickt Novallas das Wesen des Gewissens im freien Willensentscheidungs und sieht darin eine Auserwählung des transzendentalen Subjektes. Daher fordert er die Anschauung der "eigentlichen Empfindlichkeit" und des "Reizes der Freiheit".

(IV, 231.)  
1.) Das diese schöne und scharfsinnige Fragment wirklich an Plato sich anlehnt zeigt II 187, 47.



- Wie der Seelenwanderungsglaube mit der Ethik zusammenhängt haben wir schon oben gesagt. Novalis selbst erklärt: „Man kann durch das künftige Leben das vergangene Leben retten und veredeln“ (III, 105, 475) - „Wer hier nicht zur Vollendung gelangt, gelangt vielleicht drüben, oder muß eine abermalige irdische Laufbahn beginnen. - Sollte es <sup>nicht</sup> auch drüben einen Tod geben, dessen Resultat eine irdische Geburt wäre? So wäre das Menschengeschlecht kleiner, an Zahl geringer als wir dächten. (III, 62, 311).“

Diese letzte Folgerung ist von Novalis im „Heinrich von Ofterdingen“ verwendet worden, indem bestimmte Gruppen von Personen am Schluß bei der Verklärung sich als die sukzessiven Reinkarnationen eines und desselben transzendenten Subjektes ausweisen. Jedoch fügt Novalis in unserem Fragment hinzu: „Doch läßt es sich auch noch anders denken“. Was Novalis damit meint, erhellt aus Fragm. III 51, 250: „Müssen denn alle Menschen Menschen sein? Es kann auch ganz andere Wesen als Menschen in menschlicher Gestalt geben.“ Und III, 253, 511 spricht von einer „Dämonen Genienexistenz“, die drüben „der menschlichen Existenz korrespondiert“, von Wesen „denen der Körper das ist, was uns die Seele ist“ Heinrich von Ofterdingen sollte am Schluß des zweiten Teiles zu einem Stein, zu einem klingenden Baum, zu einem goldenen Widder und dann wieder zum Menschen werden. (IV, 248). Die Metempsychose braucht sich also nicht bloß innerhalb des Menschengeschlechtes zu vollziehen, sondern kann auch von einem Naturreich in ein anderes übergreifen, so wie es schon die platonische Metempsychose lehrt.

Auf die Seelenwanderung bezieht sich auch II, 215, 162: „Wer weiß, wo wir in dem Augenblicke anschließen, in dem wir hier verschwinden“ oder III, 96, 435: „Der Tod versetzt ihn (den Geist) in der großen Assoziation irgendwo anders hin - er wird irgendwo anders <sup>3)</sup> erweckt.“ 1.) vgl. dazu das schon angeführte Fragment III, 253, 511. 2.) die also als reine Astralleiber leben. 3.) Nur ein einziges Fragment, das Blütenstaubfragm. II 114, 16 scheint die Metempsychose abzulehnen, doch geschieht dies eigentlich nicht aus prinzipiellen Gründen, sondern um den Gedanken, daß „nach Innen der geheimnisvolle Weg führe“ eine pointierte Fassung zu geben. - Was die Seelenwanderung im „Heinrich v. Ofterdingen“ anbelangt, so müssen wir uns mit einem Hinweis auf die scharfsinne Analyse Diltheys (Erlebnis u. Dichtung, 3 1910, S. 339 ff) begnügen.



13.  
- Wie der Seelenwandelungslehre mit der Ethik zusammenhängt haben wir  
schon oben gesagt. Novallas selbst erklärt: "Man kann durch das künftige  
Leben das vergangene Leben retten und veredeln" (III, 105, 475) - "Wer  
hier nicht zur Vollendung gelangt, gelangt vielleicht drüben, oder muß  
eine abermalige irdische Laufbahn beginnen. - Sollte es auch drüben  
einen Tod geben, dessen Resultat eine irdische Geburt wäre? So wäre  
das Menschengeschlecht kleiner, an Zahl geringer als wir dächten. (III,  
62, 311).  
Diese letzte Forderung ist von Novalla im "Heinrich von Ofterdingen"  
verwandelt worden, indem bestimmte Gruppen von Personen am Schluß bei  
der Verkörperung sich als die ausselektierten Reinkarnationen eines und des-  
selben transzendentalen Subjektes ausweisen. Jedoch fügt Novalla in  
unserem Fragment hinzu: "Doch läßt es sich auch noch anders denken".  
Was Novalla damit meint, erhellt aus Fragm. III 51, 250: "Müssen denn al-  
le Menschen Menschen sein? Es kann auch ganz andere Wesen als Menschen  
in menschlicher Gestalt geben." Und III, 253, 511 spricht von einer "Dämo-  
nen Genese", die drüben "der menschlichen Existenz korrespon-  
diert", von Wesen "denen der Körper das ist, was uns die Seele ist".  
Heinrich von Ofterdingen sollte am Schluß des zweiten Teiles zu einem  
Stein, zu einem klingenden Baum, zu einem goldenen Widder und dann wie-  
der zum Menschen werden. (IV, 248). Die Metempsychose braucht also  
nicht bloß innerhalb des Menschengeschlechtes zu vollziehen, sondern  
kann auch von einem Naturreich in ein anderes übergreifen, so wie es  
schon die platonische Metempsychose lehrt.  
Auf die Seelenwanderung bezieht sich auch II, 215, 182: "Wer weiß, wo  
wir in dem Augenblicke angeschlossen, in dem wir hier verschwinden" oder  
III, 96, 435: "Der Tod versetzt ihn (den Geist) in der großen Assoziation  
irgendwo anders hin - er wird irgendwo anders erweckt."  
1. Vgl. dazu das schon angeführte Fragment III, 253, 511. 2. die also als  
reine Astral-Leiber leben. 3. Nur ein einziges Fragment, das Bittentafel-  
Fragm. II 114, 16 scheint die Metempsychose abzulehnen, doch geschieht dies  
eigentlich nicht aus prinzipiellen Gründen, sondern um den Gedanken, daß  
"nach Innen der geheimnisvolle Weg führe" eine pointierte Fassung zu ge-  
ben. - Was die Seelenwanderung im "Heinrich v. Ofterdingen" anbelangt, so  
müssen wir uns mit einem Hinweis auf die scharfsinnige Analyse Dilthey's  
(Erlebnis u. Dichtung, 3 1910, S. 389 ff.) begnügen.



Wir wenden uns nun der Novalischen Unterscheidung von „Geist“ und „Seele“ zu, die infolge der Ungleichmäßigkeit der Terminologie einige Schwierigkeiten bietet. Unter „Seele“ versteht Novalis vorerst das Prinzip der objektiven Beseelung, die animalische Seele: Der Organismus „kann nur erklärt werden aus der Verbindung der Seele mit dem Körper“, das Leben ist „vielleicht nichts anderes als eben das Resultat dieser Vereinigung- die Aktion dieser Berührung“ (II, 209, 126). Daß Novalis mit der Bezeichnung „Geist“ das „transzendente Subjekt“ meint, haben schon die oben angeführten Äußerungen gezeigt (plur. „Geister“). Die monistische Seelenlehre des Okkultismus weist dem transzendentalen Subjekt auch die organisierende, belebende Tätigkeit zu. Für die Existenz dieses Gedankens bei Novalis, haben wir ebenfalls schon oben den Beweis erbracht. Somit erscheint das, was Novalis „Seele“ nennt, als eine spezielle Äußerungsart des transzendentalen Subjektes, oder wie Novalis sagt, des „Geistes“. Die „Seele“ ist nichts anderes als der „Geist“ in seiner organisierenden Tätigkeit: „Der Geist, insofern er animiert, heißt Seele“ (III, 204, 217). – Andererseits gebraucht Novalis das Wort „Geist“ in der Bedeutung von: „Bewußtsein“ und nennt in diesem Falle das Unbewußte: „Seele“, verwendet also „Geist“ im engeren Sinne als den uns bewußten Teil des transzendentalen Subjektes und „Seele“ im weiteren Sinne als das Unbewußte überhaupt. So kommt es, daß er, wie wir im Folgenden zeigen werden, manchmal „Geist“ und „Seele“ gleichbedeutend im Sinne von „transzendentes Subjekt“ gebraucht.

„Geist“ als „transzendentes Subjekt“ erscheint im III, 95, 430: „Die Syntesis von Seele und Leib heißt Person. Die Person verhält sich zum Geist, wie der Körper zur Seele. Sie zerfällt auch einst und geht in veredelter Gestalt wieder hervor.“ „Geist“ im Sinne von Bewußtsein erscheint in: III 218, 317: „Der Geist verhält sich zur Seele, oder die Bestandteile des unsichtbaren Individuums zueinander, wie die Säfte und die festen Teile im Körper. Der Geist entsteht aus der Seele, er ist die kristallische Seele“. Erst durch diesen „Geist“ entsteht das, was man „Person“ nennt: „Eine Person ist eine Harmonie, keine Mischung, keine Bewegung, keine Substanz wie die Seele. Geist u. Person sind Eins“ (II 199, 72). Insofern die „Seele“ uns unbewußt ist, ist sie „nichts“ als ein gebundener, konsonierter Geist (II, 220, 181) Als

„träumend“



Wir wenden uns nun der Novallischen Unterscheidung von „Gefalt“ und „Seele“ zu, die infolge der Ungleichmässigkeit der Terminologie einige Schwierigkeiten bietet. Unter „Seele“ versteht Novallis vorerst das Prinzip der objektiven Beseelung, die animalische Seele: Der Organismus „kann nur erklärt werden aus der Verbindung der Seele mit dem Körper“, das Leben ist „vielleicht nicht anderes als eben das Resultat dieser Vereinigung – die Aktion dieser Verbindung“ (II, 309, 188). Das Novallis mit der Bezeichnung „Gefalt“ das „transzendentalen Subjekt“ meint haben schon die oben angeführten Äußerungen gezeigt (plur. „Gefalten“).

Die monistische Seelenlehre des Okkultismus weist dem transzendentalen Subjekt auch die organisatorische, belebende Tätigkeit zu. Für die Existenz dieses Gedankens bei Novallis, haben wir ebenfalls schon oben den Beweis erbracht. Somit erscheint das, was Novallis „Seele“ nennt, als eine spezielle Ausprägung der transzendentalen Subjektes, oder wie Novallis sagt, das „Gefalt“. Die „Seele“ ist nichts anderes als das „Gefalt“ in seiner organisatorischen Tätigkeit: „Der Gefalt, insofern er animiert, heißt Seele“ (III, 304, 217). – Andererseits gebraucht Novallis das Wort „Gefalt“ in der Bedeutung von: „Bewusstsein“ und nennt in diesem Falle das Unbewusste: „Seele“, verwendet also „Gefalt“ im engeren Sinne als den uns bewußten Teil des transzendentalen Subjektes und „Seele“ im weiteren Sinne als das Unbewusste überhaupt. So kommt es, daß er, wie wir im folgenden zeigen werden, manchmal „Gefalt“ und „Seele“ gleichbedeutend im Sinne von „transzendentalen Subjekt“ gebraucht.

„Gefalt“ als „transzendentalen Subjekt“ erscheint im III, 95, 430: „Die Synthese von Seele und Leib heißt Person. Die Person verhält sich zum Gefalt, wie der Körper zur Seele. Sie zerfällt auch einst und geht in veredelter Gestalt wieder hervor.“ „Gefalt“ im Sinne von Bewusstsein erscheint in: III 218, 217: „Der Gefalt verhält sich zur Seele, oder die Bestandteile des menschlichen Individuums zueinander, wie die Sätze und die festen Teile im Körper. Der Gefalt entsteht aus der Seele, er ist die kristallische Seele“. Erst durch diesen „Gefalt“ entsteht das, was man „Person“ nennt: „Eine Person ist eine Harmonie, keine Mischung, keine Bewegung, keine Substanz wie die Seele. Gefalt u. Person sind Eins“ (II 199, 72). Insofern die „Seele“ uns unbewußt ist, ist als „Nichts“ als eine gebundene, kondensierter Gefalt (II, 320, 181) als „träumend“



bezeichnet Novalis die unbewusste Seelenfähigkeit, wenn sie nur als Gefühl über die Bewußtseinschwelle tritt: „Schmerz und Angst bezeichnen die träumenden Glieder der Seele. Körperliche Lust und Unlust sind Traumprodukte. Die Seele ist nur zum Teile wach. Wo sie träumt, wie z.B. in den unwillkürlichen Organen (wohin in gewisser Rücksicht der ganze Körper gehört), da empfindet sie Lust und Unlust. Schmerz und Kitzel sind Sensationen der gebundenen Seele“. Hier erscheint also „Seele“, in dem weiteren Sinne des Wortes, als das unbewusste überhaupt, im Sinne von „Geist“ transzend. Subjekt. Während der Schlaf „ein gemischter Zustand des Körpers und der Seele ist, in dem die Seele gleichmäßig durch den Körper verteilt ist“, der „Seelenreiz aber entzogen ist, der Körper gleichsam die Seele verdaut“, so ist das Wachen „ein Wirkungszustand des Seelenreizes“ und zwar ein „polarischer Zustand“, in dem die Seele gleichsam „punktiert, lokalisiert“ ist. (II 216, 166) Diese „Punktion“ erfolgt in den Sinnesorganen und zwar durch die Bewußtseinstätigkeit des „Geistes“ wie das noch näher zu erörternde Fragm. III, 204 217 zeigt. Ähnlich erklärt II, 114, 19: „Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren. Wo sie sich durchdringen, ist er in jedem Punkte der Durchdringung“ (II, 114, 19).

Schon die angeführten Äußerungen zeigen, wie Novalis's Spekulation um das Problem Unbewußtsein sich deckt. Von diesem Problem aus gelangt er zu seinem „Magischen Idealismus“. Bevor wir ihm jedoch dahin folgen, müssen wir sein naturphilosophisches Weltbild – wenigstens in den Umrissen – zeichnen.

Wie die Natur einen „Mikrokosmos“ (II 220, 181), so bildet der Mensch einen „Mikrokosmos“. „Die Idee vom Mikrokosmos ist die höchste für den Menschen“ (III 51, 247). Als Mikrokosmos ist der Mensch nicht nur schon Naturauffassung Novalis bleibt der Akt der Materialisation Gottes ein Geheimnis. – „Wozu überhaupt ein Anfang?“ fragt er III, 331, 927, „dieser Weltorganismus“. Das Universum völlig ein Analogon des menschlichen Wesens in Leib Seele und Geist. Dieses Abbreviatur, jenes Mikrokosmos. „Der Mensch ist der Grund der Offenbarung Gottes ist die Liebe: „Die sinnliche Welt treibt aber Gott: „Wie der Körper mit der Welt in Verbindung steht, so die Seele mit dem Geist. Beide Bahnen laufen vom Menschen aus und endigen in Gott“ (II 211, 143). „Kraft ist die Materie der sinnlichen Welt umfaßt den „Weltgeist“ und der „Weltseele“. Es ist ein Weltgeist wie es eine Weltseele gibt“ (II 220, 181). „Die Einteilung in Körper Geist ist der Geist der Geister“ (III 172, 34).



bezeichnet Novalla die unbewusste Seelenfähigkeit, wenn sie nur als Gefühl über die Bewusstseinswelt tritt: „Schmerz und Angst bezeichnet die trübenden Glieder der Seele. Körperliche Lust und Unlust sind Traumprodukte. Die Seele ist nur zum Teil wach. Wo sie trübt, wie z.B. in den unwillkürlichen Organen (wohin in gewisser Rücksicht der ganze Körper gehört), da empfindet sie Lust und Unlust. Schmerz und Kitzel sind Generationen der gebundenen Seele.“ Hier erscheint also „Seele“, in dem weiteren Sinne des Wortes, als das unbewusste Überhaupt, im Sinne von „Gefühl“ transzend. Subjekt. Während der Schlaf „ein gemischter Zustand des Körpers und der Seele ist, in dem die Seele gleichmäßig durch den Körper verteilt ist“, der „Seelenreiz aber entzogen ist, der Körper gleichsam die Seele verdrängt“, so ist das Wachen „ein Wirkungs- und Zustand des Seelenreizes“ und zwar ein „polarischer Zustand“, in dem die Seele gleichsam „punktiert, lokalisiert“ ist. (II 216, 188) Diese „Punktion“ erfolgt in den Sinnesorganen und zwar durch die Bewusstseinsfähigkeit des „Gefühls“ wie das noch näher zu erörternde Frgm. III, 204 217 zeigt. Ähnlich erklärt II, 114, 19: „Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren. Wo sie sich durchdringen, ist er in jedem Punkte der Durchdringung“ (II, 114, 19).

Schon die angeführten Ausführungen zeigen, wie Novalla's Spekulation um das Problem Unbewusstseins sich deckt. Von diesem Problem aus gelangt er zu seinem „Magischen Idealismus“. Bevor wir ihm jedoch dahin folgen, müssen wir sein naturphilosophisches Weltbild – wenigstens in den Umrissen – skizzieren.

Steffens schreibt einmal, Novalla wolle „nicht eine Urduplizität, sondern sondern einen Urmonismus der Natur haben“. Der theosophische schon Naturauffassung Novalla bleibt der Akt der Materialisation Gottes ein Geheimnis. – „Wozu überhaupt ein Anfang?“ fragt er III, 331, 927, „die- ser unphilosophische oder halbphilosophische Zweck führt zu allen Ir- tümern. Das Übergangsgeheimnis der Transsubstantiation“ – oder wird my- stisch gedeutet: Der Grund der Offenbarung Gottes ist die Liebe: „Die Liebe ist das höchste Wesen – der Ursprung“ (II 285, 324). Die Weltkörper nennt er poetisch „Verestörungen von Engeln“ (III, 358, 529). Die über- sinnliche Welt umfassen „Weltgeist“ und der „Weltseele“. Es ist ein Weltgeist wie einzelne Weltseele gibt“ (II 230, 181). Die Einteilung in Kör-



## III. Magische Herrschaft über die Sinne.

per, Seele und Geist ist universell" (III, 243, 467). „Körper, Seele und Geist sind die Elemente der Welt" (II, 211, 140) – „Das erste Kapitel in der Physik gehört der Geisterwelt" (III, 260, 529). Die Natur selbst erscheint als ein von der Weltseele erfüllter Organismus: „Alle Wirkungen sind nichts als Wirkungen einer Kraft, der Weltseele, die sich unter verschiedenen Bedingungen, Verhältnissen und Umständen offenbart, die überall und nirgends ist" (III, 381, 1147). Ist die Natur nun im objektiven Sinne beseelt, so nimmt der Mensch eine eigene Stellung im Weltorganismus ein. Insofern er den „Weltgeist" an der „Geisterwelt" teil hat, ist er die „Blütenknospe an dem Baume der Natur" (II, 203, 96), der „Nerv", der unseren Planeten „mit der oberen Welt verknüpft", das „Auge", das dieser „gegen den Himmel hebt" (II, 210, 131), er ist der „Fokus des Aethers" (III 96, 437), denn er besitzt ein geistiges schöpferisches Vermögen in seinem Innern, „das dieselbe Rolle hierspielt, wie die Veste ausser uns, der Aether, jene unsichtbare, sichbare Materie, der Stein der Weisen, der überall und nirgends, alles und nichts ist" (II 197, 66). Dieses Vermögen bezeichnet Novalis, wie wir noch sehen werden, in Anlehnung an Fichte, „produktive Einbildungskraft". In seinem Verhältnis zum All erscheint der Mensch aber als „Fokus des Aethers", da der Aether gleichsam „die produktive Einbildungskraft des Universums" darstellt (III, 374, 1116) und andererseits das Denken „nichts als die feinste Evolution der plastischen Kräfte, die allgemeine Naturkraft in der Dignität" ist. (III, 226, 379). Wie die Natur einem „Machroanthropos" (II 220, 181), so bildet der Mensch einen „Mikrokosmos". „Die Idee vom Mikrokosmos ist die höchste für den Menschen" (III 51, 247). Als Mikrokosmos ist der Mensch nicht nur ein Organismus unter anderen Organismen, er ist die Wiederholung des ganzen Weltorganismus: „Das Universum völlig ein Analogon des menschlichen Wesens in Leib, Seele und Geist. Dieses Abbreviatur, jenes Elongatur derselben Substanz" (III, 60, 306). Ueber der ganzen sinnlichen und übersinnlichen Welt tront aber Gott: „Wie der Körper mit der Welt in Verbindung steht, so die Seele mit dem Geist. Beide Bahnen laufen vom Menschen aus und endigen in Gott" (II 211, 143) – „Kraft ist die Materie der Stoffe. Seele ist die Kraft der Kräfte. Geist ist die Seele der Seelen. Gott ist der Geist der Geister". (III 172, 34) – die Novalis selbst, als er Plotin im Herbst 1798 kennen lernt, (Raich 95; III, 186,



per, Seele und Geist ist universell" (III, 243, 487) "Körper, Seele und Geist sind die Elemente der Welt" (II, 211, 140) - Das erste Kapitel in der Physik gehört der Geisteswelt" (III, 280, 829) Die Natur selbst erscheint als ein von der Weltseele erfüllter Organismus: "Alle Wirkungen sind nichts als Wirkungen einer Kraft, der Weltseele, die sich unter verschiedenen Bedingungen, Verhältnissen und Umständen offenbart, die überall und nirgends ist" (III, 381, 1147).

Ist die Natur nun im objektiven Sinne beseelt, so nimmt der Mensch eine eigene Stellung im Weltorganismus ein. Insofern er den "Weltgeist" an der "Geisteswelt" teil hat, ist er die "Blütenknope an dem Baume der Natur" (II, 203, 98), der "Nerv", der unseren Planeten "mit der oberen Welt verknüpft", das "Auge", das dieser "gegen den Himmel hebt" (II, 210, 181), er ist der "Fokus des Aethers" (III, 96, 437), denn er besitzt ein geistiges schöpferisches Vermögen in seinem Innern, "das dieselbe Rolle hier spielt, wie die Veste außer uns, der Aether, jene unsichtbare, sich bare Materie, der Stein der Weisen, der überall und nirgends, alles und nichts ist" (II, 197, 68) Dieses Vermögen bezeichnet Novalis, wie wir noch sehen werden, in Anlehnung an Platon "produktive Einbildungskraft". In seinem Verhältnis zum All erscheint der Mensch aber als "Fokus des Aethers", da der Aether gleichsam "die produktive Einbildungskraft des Universums" darstellt (III, 374, 1118) und andererseits das Denken, nichts als die feinste Evolution der plastischen Kräfte, die allgemeine Naturkraft in der "Dignität" ist (III, 326, 379).

Wie die Natur einen "Machroanthropos" (II, 220, 181), so bildet der Mensch einen "Mikrokosmos". "Die Idee vom Mikrokosmos ist die höchste für den Menschen" (III, 51, 247): Als Mikrokosmos ist der Mensch nicht nur ein Organismus unter anderen Organismen, er ist die Wiederholung des ganzen Weltorganismus: "Das Universum völlig ein Analogon des menschlichen Wesens in Leib Seele und Geist. Dieses Abreviativ, jenes Elongativ, derselben Substanz" (III, 60, 308). Über der ganzen sinnlichen und über sinnlichen Welt thronet aber Gott: "Wie der Körper mit der Welt in Verbindung steht, so die Seele mit dem Geist. Beide Bahnen laufen vom Menschen aus und endigen in Gott" (II, 211, 143) - "Kraft ist die Materie der Stoffe. Seele ist die Kraft der Kräfte. Geist ist die Seele der Seelen. Gott ist der Geist der Geister" (III, 172, 34) -



### III. Magische Herrschaft über die Sinne.

In Anlehnung an Fichte's Begriff der „produktiven Einbildungskraft“

Novalis geht in seinem „Magischen Idealismus“ von Fichte aus. Zu seiner eigentlichen Spekulation gelangt er aber erst dadurch, daß Fichte'sche Vorstellungen mit der okkultistischen Seelenlehre sich kreuzen. Fichte's „absolutes Ich“ als die überindividuelle Ichheit, die die Welt aus sich durch produktive Einbildungskraft bildet, durch das dem empirischen Bewußtsein vorhergehende unbewußte Vorstellen, welches selbst frei und grundlos, den Grund für die Notwendigkeit enthält, mit der der besondere Inhalt dem Bewußtsein sich aufnötigt, trifft bei Novalis zusammen mit der platonisch-okkultistischen Vorstellung einer objektiven Geisterwelt und eines Gegensatzes zwischen intelligibles und Erscheinungswelt. Fichte's Gegensatz zwischen der überindividuellen Geistertätigkeit, dem freien absoluten Ich und dem empirischen bestimmten Ich begegnet sich so mit der okkultistischen Vorstellung des Gegensatzes zwischen dem „transzendentalen Subjekt“ und dem empirischen Menschen. Erst dies ermöglichte Novalis die Idee der Magie mit der Fichte'schen Lehre in Beziehung zu setzen. Wird auch unsere Darstellung zeigen, wie beide Gedankenrichtungen, die von Fichte und der vom Okkultismus her bei Novalis zusammenlaufen, so fehlen doch jedwede Anhaltspunkte dafür, wie Novalis mit dem Unterschied zwischen beiden sich auseinandergesetzt hat, der schon darin besteht, daß Fichte's „absolutes Ich“ die vernünftige überindividuelle Ichheit bedeutet, das okkultistische „transzendente“ Ich aber als eine metaphysische Individualität sich gibt, die selbst in einer objektiven intellegiblen Welt wurzelt. Diese Unklarheit geht also Hand in Hand mit der mangels diesbezüglicher präziser Aeufferungen Novalis's ungelösten Frage, auf welcher Weise – nicht unter welchem Einfluß, was ja mit einiger Wahrscheinlichkeit schon feststeht – Novalis vom subjektiven Standpunkt Fichte's zur

1) Naturphilosophie übergegangen ist. zu der „für ihn geborene Philo-

soph“ und „mehr nach seinem Herzen“ als Kant und Fichte. (ebd.) Lag 1.) Wir möchten als bloße persönliche Vermutung folgendes bemerken: auch der vorzüglichste Grund für die Hochschätzung Plotin's durch Novalis (vgl. Raich 102) in der „Physikoteologie“ wie wir in unserem demnächst erscheinenden Aufsatz über Novalis und Plotin nach (vgl. S. 104), basiert auf dem Neuplatonismus. Nun zeigt aber der Neuplatonismus überraschende Ähnlichkeiten mit Kant, vor allem aber mit Fichte (vgl. darüber Arthur Drews: Plotin u. d. Untergang der antiken Weltanschauung, Jena, 1907, S. 80-99), Ähnlichkeiten, die Novalis selbst, als er Plotin im Herbst 1798 kennen lernte, . (Raich 95; III, 186, Elemente der Renaissancephilosophie den Übergang Novalis's von Fichte's



## III. Magische Herrschaft über die Sinne.

Novale geht in seinem „Magischen Idealismus“ von Wichte aus. Zu sei-  
ner eigentlichen Spekulation gelangt er aber erst dadurch, daß Wichte  
sache Vorstellungen mit der okkultistischen Seelenlehre sich kreuzen.  
Wichte's „absolutes Ich“ als die Überindividuelle Ichheit, die die  
Welt aus sich durch produktive Wirkungskraft bildet, durch das dem  
empirischen Bewusstsein vorhergehende unbewußte Vorstellen, welches  
selbst frei und grundlos, den Grund für die Notwendigkeit enthält, mit  
der der besondere Inhalt dem Bewusstsein sich anfügt, trifft bei No-  
vale zusammen mit der platonisch- okkultistischen Vorstellung einer  
objektiven Götterwelt und eines Gegensatzes zwischen intelligiblen  
und Erscheinungswelt. Wichte's Gegensatz zwischen der Überindividuellen  
Götterwelt, dem freien absoluten Ich und dem empirischen bestimm-  
ten Ich bezieht sich so mit der okkultistischen Vorstellung des Gegen-  
satzes zwischen dem „transzendentalen Subjekt“ und dem empirischen  
Menschen. Erst dies ermöglichte Novale die Idee der Magie mit der Wich-  
te'schen Lehre in Beziehung zu setzen. Wird auch unsere Darstellung zeit-  
gen, wie beide Gedankenrichtungen, die von Wichte und der vom Okkultis-  
mus her bei Novale zusammenlaufen, so fehlen doch jedoch Anhalts-  
punkte dafür, wie Novale mit dem Unterschied zwischen beiden sich aus-  
einandergesetzt hat, der schon darin besteht, daß Wichte's „absolutes  
Ich“ die vernünftige Überindividuelle Ichheit bedeutet, das okkultis-  
tische „transzendente Ich“ aber als eine metaphysische Individua-  
lität sich gibt, die selbst in einer objektiven intelligiblen Welt  
wurzelt. Diese Unklarheit geht also Hand in Hand mit der mangelhaften  
bezüglicher präziser Auseinandersetzungen Novale's ungelösten Frage, auf welche  
Weise nicht unter welchem Einfluß, was ja mit einiger Wahrscheinlich-  
keit schon feststeht- Novale vom subjektiven Standpunkt Wichte's zur

1)

Naturphilosophie übergegangen ist.

1.) Wir möchten als bloße persönliche Vermutung folgendes bemerken:  
Die mystische Naturphilosophie der Renaissance, durch die Novale den  
entscheidenden Anstoß zur Naturphilosophie erhalten zu haben scheint,  
(vgl. S. 104), basiert auf dem Neoplatonismus. Nun zeigt aber der Neopla-  
tonismus überraschende Ähnlichkeiten mit Kant, vor allem aber mit  
Wichte (vgl. darüber Arthur Drews: Platon u. d. Untergang der antiken Welt-  
anschauung, Jena, 1907, S. 80-99). Ähnlichkeiten, die Novale selbst, als  
er Platon im Herbst 1798 kennen lernte, (Rath 95; III, 188).



In Anlehnung an Fichte's Begriff der „produktiven Einbildungskraft“  
wöhnlichen Sinns ist Denken das Denken, Vergleichen u.s.w. der spezi-  
werden für Novalis alle geistigen Aeufferungen zu Aeufferungen einer  
fisch verschiedenen Gedanken“ (III, 246, 481). Unsere Sinne sind „nichts  
einzigen physischen Kraft: „Aus der produktiven Einbildungskraft  
anderes als Modifikationen des Denkorgans, des absoluten Elementes“  
müssen alle inneren Vermögen und Kräfte und alle aeufferen Vermögen  
(II, 192, 52). Die Welt erscheint so als eine „sinnlich wahrnehmbare,  
und Kräfte deduziert werden“ (III, 375, 1117). Das Wesen dieser Gei-  
stestätigkeit läßt/nun als unbewußter Rhythmus, als schöpferische Tätig-  
keit schlechthin fassen: „Sollte es nicht ein Vermögen in uns geben,  
was dieselbe Rolle hier spielte, wie die Welt ausser uns, der Aether, je-  
ne unsichtbar sichtbare Materie, der Stein der Weisen, der überall u.  
Mit dem Denken und Willen hängt aber aufs engste der Glaube zusammen:  
nirgends, alles und nichts ist? Instinkt oder Genie heißen wir sie,  
„Aus Kraft des Glaubens ist die ganze Welt entstanden; er ist das sym-  
sie ist überall vorher. Sie ist die Fülle der Zukunft, der Zeitenfülle  
sthetische Prinzip... Im Willen ist der Grund der Schöpfung. Glauben ist  
überhaupt-, in der Zeit, was der Stein der Weisen im Raum ist: Vernunft,  
Wirkung des Willens auf die Intelligenz... Glaubenskraft ist also Will-  
Phantasie, Verstand und Sinn sind nur ihre einzelnen Funktionen“ (II, 197  
66). Die produktive Einbildungskraft, an sich ein Rhythmus, eine Bewegung,  
tritt nur in Verbindung mit einem Bewußtseinsinhalt zu Tage und offen-  
bart sich hier als Denkkraft, als Willenskraft und Glaubenskraft, wo-  
bei alle diese drei Aeufferungsarten im innigsten Zusammenhange stehen:  
„Fichte's produktive Einbildungskraft ist nichts als durch Vernunft,  
durch Idee, Glauben und Willen erregter Sinn“ (II, 294, 368).  
Als Denkkraft offenbart sich die produktive Einbildungskraft in den  
Funktionen des Denkens und Vorstellens: „Die schaffende Einbildungs-  
kraft wird geteilt in Vernunft, Urteilkraft und Sinneskraft. Jede Vor-  
stellung (Aeufferung der produktiven Einbildungskraft) ist aus allen  
dreien zusammengefasst, freilich in verschiedenen Verhältnissen, Ar-  
ten und Größen“ (III, 378 1133). „Tätige Vernunft“ ist also „produk-  
tive Imagination“ (III 214, 284). „Denken, empfinden, schließen, urtei-  
len, phantasieren, sehen u.s.w. sind eine Operation- nur nach den Gegen-  
ständen oder der Direktion verschieden“ (III, 246, 480). „Denken im ge-  
126) Zugleich erklärt Novalis, Plotin zu der „für ihn geborene Philo-  
soph“ und „mehr nach seinem Herzen“ als Kant und Fichte. (ebd.) Lag  
auch der vorzüglichste Grund für die Hochschätzung Plotin's durch Nova-  
lis (vgl. Raich 102) in der „Physikoteologie“ wie wir in unserem demnächst  
im „Euphorion“ XXI erscheinenden Aufsatz über „Novalis und Plotin“ nach-  
gewiesen haben, so kann doch auf Grund des genannten Briefes (Raich 95)  
die Vermutung ausgesprochen werden, ob nicht gerade die neuplatonischen  
Elemente der Renaissancephilosophie den Uebergang Novalis's von Fichte's  
„frühesten magischen System“ und den „Resultaten der al-



In Anlehnung an Fichte's Begriff der „produktiven Einbildungskraft“ werden für Novallas alle geistigen Äußerungen zu Äußerungen einer einzigen physischen Kraft: „Aus der produktiven Einbildungskraft müssen alle inneren Vermögen und Kräfte und alle äußeren Vermögen und Kräfte deduziert werden“ (III, 375, 111V). Das Wesen dieser Geistesaktivität läßt sich nun als unbewußter Rhythmus, als schöpferische Tätigkeit schlechthin fassen: „Solite es nicht ein Vermögen in uns geben, was dieselbe Rolle hier spielte, wie die Welt außer uns, der Aether, jene unsichtbare, stoffbare Materie, der Stein der Weisen, der Überall u. nirgends, alles und nichts ist? Instinkt oder Genie heißen wir sie, sie ist überall vorher. Sie ist die Fülle der Zukunft, der Zeitentwille überhaupt, in der Zeit, was der Stein der Weisen im Raum ist; Vernunft, Phantasie, Verstand und Sinn sind nur ihre einzelnen Funktionen“ (II, 197, 66). Die produktive Einbildungskraft, an sich ein Rhythmus, eine Bewegung, tritt nur in Verbindung mit einem Bewußtseinsinhalt zu Tage und offenbart sich hier als Denkkraft, als Willenskraft und Glaubenskraft, wobei diese drei Äußerungsarten im innigsten Zusammenhange stehen: „Fichte's produktive Einbildungskraft ist nichts als durch Vernunft, durch Idee, Glauben und Willen erzeugter Sinn“ (II, 394, 368). Als Denkkraft offenbart sich die produktive Einbildungskraft in den Funktionen des Denkens und Vorstellens: „Die schaffende Einbildungskraft wird geteilt in Vernunft, Urteilskraft und Sinneskraft. Jede Vorseilung (Äußerung der produktiven Einbildungskraft) ist aus allen dreien zusammengesetzt, freilich in verschiedenen Verhältnissen, Arten und Größen“ (III, 378 1183). „Tätige Vernunft“ ist also „produktive Imagination“ (III 314, 384). „Denken, empfinden, schließen, urteilen, phantasieren, sehen u. s. w. sind eine Operation – nur nach den Gegenständen oder der Diktion verschieden“ (III, 348, 480). „Denken im geistigen“ (vgl. Ratich 103) in der „Physiokologie“ wie wir in unserem demnächst im „Euphorion“ XXI erscheinenden Aufsatz über „Novallas und Plotin“ nachgewiesen haben, so kann doch auf Grund des genannten Briefes (Ratich 95) die Vermutung ausgesprochen werden, ob nicht gerade die neuplatonischen Elemente der Renaissancephilosophie den Übergang Novallas von Fichte's



aktiviert und vereinigt. Der Geist dirigiert diesen monadischen Sinnwöhnlichen Sinne ist Denken des Denkens, Vergleichen u.s.w. der spezifisch verschiedenen Gedanken" (III, 246, 481), Unsere Sinne sind „nichts anderes als Modifikationen des Denkorganes, des absoluten Elementes" (II, 192, 52). Die Welt erscheint so als eine „sinnlich wahrnehmbare, zur Maschine gewordene Einbildungskraft" (II 259, 270). Jede Äußerung der produktiven Einbildungskraft ist im Grunde auch eine Willensäußerung, da ja die produktive Einbildungskraft in einer Tätigkeit, einer Handlung besteht: „Denken ist Wollen oder Wollen Denken" (III 218, 314). Mit dem Denken und Wollen hängt aber aufs engste der Glaube zusammen: „Aus Kraft des Glaubens ist die ganze Welt entstanden; er ist das synthetische Prinzip.... Im Willen ist der Grund der Schöpfung. Glauben ist Wirkung des Willens auf die Intelligenz... Glaubenskraft ist also Willen" (III 97, 441) „Irgendwo anfangen und stillstehen muß man: mit einem Urglauben- Urwillen" (III, 83, 391).

Wir haben uns hier vor allem mit der produktiven Einbildungskraft als Sinneskraft zu beschäftigen. - „Die Organe haben von Natur keine Tendenz bestimmend und fixiert zu sein, oder zu der Bildung eines individuellen Körpers sich zu vereinigen; durch den Geist erhalten sei erst gemeinschaftliche Zentralpunkte und werden durch diesen zu gewissen regelmäßigen, unabänderlichen Funktionen genötigt. So muß das Auge da, wo die Hand fühlt und das Ohr hört, eine bestimmte Farbe, einen bestimmten passenden Umriss bilden und umgekehrt. Ohne Geist keine Farben und Umrisse, keine verschiedenen Töne u.s.w. - keine verschiedenen Gefühle und bestimmte Oberflächen und Grenzen u.s.w.

Die Seele ist die Monas, deren Äußerungen mannigfaltige Monaden sind, der Sinn, sit venia verbis, der die übrigen Sinne durch Zentralpunkte kritisch-subjektivistischen Standpunkt zu der metaphysisch-natmalischen Ableitung des Menschen und der Welt aus einem höheren objektiven Prinzip vermittelt haben. - Wenn Simon von bloßen „Ausflügen in der objektiven Natur spricht" (S. 61), so ist der eben durch seine willkürliche Deutung der „Magie" dadurch gezwungen, während Novalis tatsächlich schon seit der zweiten Hälfte des Jahres 1797 naturphilosophisch orientiert erscheint. (Vgl. S. 104). - Interessant ist, daß Baader, der von der mystischen Naturphilosophie und der Kabbale her der Kantischen u. Fichteschen Philosophie sich näherte, ebenfalls auf die Harmonie zwischen dem „frühesten magischen System" und den „Resultaten der al-



wöhnlichen Sinne ist Denken das Denken, Vergleichendes u. s. w. der spezi-  
 fisch verschiedenen Gedanken" (III, 246, 481). Unsere Sinne sind "nicht  
 anderes als Modifikationen des Denkkörpers, des absoluten Elementes"  
 (II, 192, 52). Die Welt erscheint so als eine "sinnlich wahrnehmbare,  
 zur Maschine gewordene Einbildungskraft" (II 259, 270). Jede Ausübung  
 der produktiven Einbildungskraft ist im Grunde auch eine Willensäuße-  
 rung, da die produktive Einbildungskraft in einer Tätigkeit, einer  
 Handlung besteht: "Denken ist Wollen oder Wollen Denken" (III 218, 314)  
 Mit dem Denken und Wollen hängt aber aufs engste der Glaube zusammen:  
 "Aus Kraft des Glaubens ist die ganze Welt entstanden; er ist das sym-  
 phatische Prinzip... Im Willen ist der Grund der Schöpfung. Glaube ist  
 Wirkung des Willens auf die Intelligenz... Glaubenskraft ist also Will-  
 len" (III 97, 441). "Irgendwo anfangen und stillstehen muß man: mit ei-  
 nem Ur glauben - Urwillen" (III, 83, 321).  
 Wir haben uns hier vor allem mit der produktiven Einbildungskraft als  
 Sinneskraft zu beschäftigen. - "Die Organe haben von Natur keine Ten-  
 denz bestimmend und fixiert zu sein, oder zu der Bildung eines indivi-  
 duellen Körpers sich zu vereinigen; durch den Geist erhalten sie erst  
 gemeinschaftliche Zentralpunkte und werden durch diesen zu gewissen re-  
 gelmäßigen, unänderlichen Funktionen genötigt. So muß das Auge da, wo  
 die Hand fühlt und das Ohr hört, eine bestimmte Farbe, einen bestimm-  
 ten passenden Umriss bilden und umgekehrt. Ohne Geist keine Farben und  
 Umrisse, keine verschiedenen Töne u. s. w. - keine verschiedenen Gefühle  
 und bestimmte Oberflächen und Grenzen u. s. w."  
 Die Seele ist die Monas, deren Ausübungen mannigfaltige Monaden sind.  
 der Sinn, ist verla verla, der die übrigen Sinne durch Zentralpunkte  
 kritisch-subjektivistischen Standpunkt zu der metaphysisch-naturalistischen  
 Ableitung des Menschen und der Welt aus einem höheren objektiven Prin-  
 zipe vermittelte haben. - Wenn Sinne von bloßen "Ausfüllen in der objek-  
 tiven Natur spricht" (S. 61), so ist der eben durch seine willkürliche  
 Deutung der "Magie" dadurch gezwungen, während Novelle tatsächlich  
 schon seit der zweiten Hälfte des Jahres 1797 naturphilosophisch orien-  
 tiert erscheint. (Vgl. S. 104). - Interessant ist, daß Bader, der von  
 der mystischen Naturphilosophie und der Kabbale her der Kantischen u.  
 Platonischen Philosophie sich näherte, ebenfalls auf die Harmonie zw-  
 schen dem "frühesten magischen System" und den "Resultaten der al-







aktiviert und vereinigt. Der Geist dirigiert diesen monadischen Sinn  
aktiviert und punktiert beliebig die Urmasse. (Punkt; punktiert; Linie;  
liniert; Fläche; planiert; Körper; animiert.)  
Die Animation geht voraus. Der Geist, insofern er animiert, heißt Seele;  
durch Animation wird Planition, Linestation und Punkstation möglich. (III,  
204, 217).

Sind nun unsere Sinne „nichts als Modifikationen des Denkkorganes, das  
absoluten Elemente, so werden wir, erklärt Novalis, „mit der Herrschaft  
über dieses Element auch unsere Sinne nach Gefallen modifizieren und  
dirigieren können“ (II, 192, 52). Damit sind wir aber schon mitten in der  
„Magie“, denn „Magie“ ist nach Novalis „die Kunst, die Sinne will-  
kürlich zu gebrauchen.“ (III 48, 233).

Der Gedanke, das „Denkorgan“, das „absolute Element“ in unsere Gewalt  
zu bekommen, ist nur dann möglich, wenn die Tätigkeit dieses „Denk-  
ganes“ als unsere eigene unbewußte Tätigkeit aufgefaßt wird und die  
Möglichkeit vorausgesetzt wird, unser Bewußtsein zu einem übersinnlichen  
das sonst Unbewußte umfassenden zu steigern. Es kreuzen sich also bei  
Novalis Fichte's Lehre vom absoluten und besonderen Ich und die okkul-  
tistische Vorstellung von transzendentalen Subjekt und dem empirischen  
Ich. Das Verhältnis des absoluten Ich zum besonderen bestimmt Novalis  
einmal in einer Form, die für Fichte und auch für den Okkultismus paßt:  
„Ich selbst weiß mich, wie ich mich will, und will mich, wie ich mich  
weiß – will ich meinen Willen will, will ich absolut will. In mir

ist also Wissen und Willen vollkommen vereinigt. – Indem ich meinen Wil-  
len, meine Tat, besonders noch vornehmen will, merke ich, daß ich auch  
einen Willen haben, etwas tun kann, ohne daß ich darum weiß; ferner, daß

termensten Philosophie“ hinweist (Werke, Bd. 3, S. 230). Zwischen der Kabbale  
die ja Bader meint, und dem Neuplatonismus besteht aber bekanntlich  
ein ziemlich enger Zusammenhang, (vgl. Karl Haase: „Von Plotin zu  
Goethe“, S. 148 ff.) Auch bildet die Kabbale eine der Hauptquellen der  
theosophischen Naturphilosophie der Renaissance. (vgl. ebd.). – Daß für die  
Kreuzungsmöglichkeit mit okkultistischen Vorstellungen gewisse Anhalts-

punkte in der Philosophie selbst gegeben sind, beweist  
übrigens auch der Umstand, das moderne Okkultisten vielfach Kant im ok-  
kultistischen Sinne ansetzen zu können glauben. (vgl. Dr. Prel: Kant als  
Mystiker, Jena 1888). –



ich etwas wissen kann, und weiß, ohne daß ich es gewollt habe". (DD, 190, 48).

Daß aber die Idee, unseren besonderen Willen zu unserem absoluten Willen, das empirische Bewußtsein zum transzendentalen zu erweitern und so willkürlich nach Belieben das „Denkorgan“ zu verwenden, vom Okkultismus stammt, wird uns II, 192, 53 noch genügsam bestätigen. Vorläufig betrachten wir, was Novalis den „magischen“ willkürlichen Gebrauch der Sinnenwelt nennt!

„Wir haben zwei Systeme von Sinnen, die, so verschieden sie auch scheinen, doch auf das innigste miteinander verwebt sind. Ein System heißt der Körper, eins die Seele. Jenes steht in der Abhängigkeit von äußeren Reizen, deren Inbegriff wir die Natur, oder die äußere Welt nennen. Dieses steht ursprünglich in der Abhängigkeit eines Inbegriffes innerer Reize, den wir den Geist nennen, oder die Geisterwelt. Gewöhnlich steht dieses letztere System in einem Assoziationsnexus mit dem anderen System und wird von diesem affiziert. Dennoch sind häufige Symen eines umgekehrten Verhältnisses anzutreffen“ und dieses Verhältnis ist eben das „magische“, denn „in der Periode der Magie dient der Körper der Seele, oder der Geisterwelt“ (II, 191, 51).

Wenn nun Novalis dieses seltene Verhältnis der beiden Systeme teilweise schon beim Künstler findet, so fällt ein Lichtstrahl auch den Sinn seiner „Magie“: „Wie der Maler mit ganz anderen Augen, als der gemeine Mensch, die sichtbaren Gegenstände sieht, — so erfährt auch der Dichter die Begebenheiten der äußeren und inneren Welt auf eine sehr verschiedene Weise von gewöhnlichen Menschen. Nirgends ist es aber auffallender, daß es nur der Geist ist, der die Gegenstände, die Veränderungen des Stoffes pretisiert, und daß das Schöne, der Gegenstand der Kunst, uns nicht gegeben wird, oder in den Erscheinungen schon fertig liegt — also in der Musik. Alle Töne, die die Natur hervorbringt, sind ~~nach~~ und geistlos — nur der musikalischen Seele dünkt oft das Rauschen des Waldes, das Pfeifen des Windes, der Gesang der Nachtigall, das Plätschern des Baches melodisch und bedeutsam. Der Musiker nimmt das Wesen seiner Kunst aus sich — auch nicht der leiseste Verdacht von Nachahmung kann ihn treffen. Dem Maler scheint die sichtbare Natur überall vorzuarbeiten, durchaus sein unerreichbares Muster zu sein. Eigentlich ist aber die Kunst des Malers so unabhängig, so



Ich etwas wissen kann, und weiß, ohne das ich es gewollt habe". (190, 48).

Das aber die Idee, unserer besonderen Willen zu unserem absoluten Willen, das empirische Bewusstsein zum transzendenten zu erweitern, und so willkürlich nach Belieben das "Denkorgan" zu verwenden, vom Okkultismus stammt, wird uns II, 192, 52 noch genügend bestätigen.

Vorläufig betrachten wir, was Novatis den "magischen" willkürlichen Gebrauch der Sinnenwelt nennt:

"Wir haben zwei Systeme von Sinnen, die, so verschieden sie auch scheinen, doch auf das innigste miteinander verwebt sind. Ein System heißt der Körper, eine die Seele. Jenes steht in der Abhängigkeit von äußeren Reizen, deren Inbegriff wir die Natur, oder die äußere Welt nennen. Dieses steht ursprünglich in der Abhängigkeit eines Inbegriffes innerer Reize, den wir den Geist nennen, oder die Geisteswelt. Gewöhnlich steht dieses letztere System in einem Assoziationsnexus mit dem anderen System und wird von diesem affiziert. Dennoch sind häufige Symen eines umgekehrten Verhältnisses anzutreffen" und dieses Verhältnis ist eben das "magische", denn "in der Periode der Magie dient der Körper der Seele, oder der Geisteswelt" (II, 191, 51).

Wenn nun Novatis dieses seltene Verhältnis der beiden Systeme teilweise schon beim Künstler findet, so fällt ein Lichtstrahl auch den Sinn seiner "Magie": "Wie der Maler mit ganz anderen Augen, als der gemeine Mensch, die sichtbaren Gegenstände sieht, -- so erfährt auch der Dichter die Begebenheiten der äußeren und inneren Welt auf eine sehr verschiedene Weise von gewöhnlichen Menschen. Wogende ist es aber auffallender, daß es nur der Geist ist, der die Gegenstände, die Veränderungen des Stoffes praeludiert, und daß das Schöne, der Gegenstand der Kunst, uns nicht gegeben wird, oder in den Erscheinungen schon fertig liegt -- also in der Musik. Alle Töne, die die Natur hervorbringt, sind ~~magisch~~ und geläutert -- nur der musikalischen Seele dünkt oft das Rauschen des Waldes, das Pfeifen des Windes, der Gesang der Nachtigall, das Plätschern des Baches melodisch und bedeutsam. Der Musiker nimmt das Wesen seiner Kunst aus sich -- auch nicht der leiseste Verdacht von Nachahmung kann ihn treffen. Dem Maler scheint die sichtbare Natur überall vorzuarbeiten, durchaus sein unerschöpfbares Muster zu sein. Eigentlich ist aber die Kunst des Malers so unabhängig, so



ganz a priori entstanden, als die Kunst des Musikers. Der Maler be-  
 dient sich nur einer unendlich schwereren Zeichensprache als der Musi-  
 ker; der Maler malt eigentlich mit dem Auge. Seine Kunst ist die Kunst  
 regelmäßig und schön zu sehen. Sehen ist hier ganz aktiv, durchaus bil-  
 dende Tätigkeit. Sein Bild ist nur seine Chiffer, sein Ausdruck, sein  
 Werkzeug der Reproduktion. Man vergleiche mit dieser künstlichen Chiffer  
 die Note. Die mannigfaltige Bewegung der Finger, der Füße und des Mun-  
 des, dürfte der Musiker noch eher dem Bilde des Malers entgegenstellen.  
 Der Musiker hört eigentlich auch aktiv. Er hört heraus. Freilich ist  
dieser umgekehrte Gebrauch der Sinne den meisten ein Geheimnis, aber  
 jeder Künstler wird es sich mehr oder minder deutlich bewußt sein. Fast  
 jeder Mensch ist in geringem Grade schon Künstler. Er sieht in der Tat  
 heraus und nicht herein. Er fühlt heraus und nicht hinein. Der Haupt-  
 unterschied ist der: Der Künstler hat den Keim des selbstbildenden Le-  
bens in seinen Organen belebt, die Reizbarkeit derselben für den Geist  
erhöht, und ist mithin imstande, Ideen nach Belieben, ohne äußere  
Sollizitation, durch die herauszuströmen, sie als Werkzeuge zu belie-  
bigen Modifikationen der wirklichen Welt zu gebrauchen; dahingegen sie  
 beim Nicht-Künstler nur durch Hinzutritt einer äußeren Sollizitation,  
 ansprechen, und der Geist, wie die träge Materie, unter den Grundge-  
 setzen der Mechanik (daß alle Veränderungen eine äußere Ursache vor-  
 aussetzen, und Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sein  
 müssen) zu stehen, oder sich diesem Zwang zu unterwerfen scheint, Trö-  
 stlich ist es wenigstens zu wissen, daß dieses mechanische Verhalten  
 dem Geiste unnatürlich, und wie alle geistige Unnatur, zeitlich sei.  
 - Gänzlich richtet sich indes auch bei dem gemeinsten Maschen der Geist  
 nach den Gesetzen der Mechanik nicht; und es wäre daher auch bei je-  
 dem möglich, diese höhere Anlage und Fähigkeit des Organes auszubilden  
 (II. 227, 204) "

Hier hat Novalis das Leitmotiv seines ganzen „Magischen Idealismus“  
 ausgesprochen. Wir haben früher gesehen, daß unsere Vorstellungen und  
 damit unser Weltbild auf die „produktive Einbildungskraft“ zurück-  
 geht. Diese entspringt natürlich der Tätigkeit des „absoluten Ich“

„Verfahren wir wie das Genie, wenn wir von der Außenwelt sprechen;  
 wenn wir wirkliche Gegenstände schildern. Ohne Genialität existi-  
 ren wir überhaupt nicht. Was man aber gewöhnlich Genie nennt, ist  
 Genie des Genie's“ (II 140, 110). (vgl. „Genie“ in demselben Sinne  
 auch II, 197, 88).



ganz a priori entstanden, als die Kunst des Musikers. Der Maler be-  
 dient sich nur einer unendlich schwereren Zeichensprache als der Musi-  
 ker; der Maler malt eigentlich mit dem Auge. Seine Kunst ist die Kunst  
 regelmäßig und schön zu sehen. Sehen ist hier ganz aktiv, durchaus bil-  
 dende Tätigkeit. Sein Bild ist nur seine Gitter, sein Ausdruck, sein  
 Werkzeug der Reproduktion. Man vergleiche mit dieser künstlerischen Gitter  
 die Note. Die mannigfaltige Bewegung der Finger, der Flöte und des Mun-  
 des, dürfte der Musiker noch eher dem Bilde des Malers entgegenstellen.  
 Der Musiker hört eigentlich auch aktiv. Er hört heraus. Freilich ist  
 dieser umkehrte Gebrauch der Sinne den meisten ein Geheimnis, aber  
 jeder Künstler wird es sich mehr oder minder deutlich bewußt sein. Fast  
 jeder Mensch ist in geringem Grade schon Künstler. Er sieht in der Tat  
 heraus und nicht herein. Er fühlt heraus und nicht hinein. Der Haupt-  
 unterschied ist der: Der Künstler hat den Keim des selbstbildenden Gei-  
 stes in seinen Organen belebt, die Reizbarkeit derselben für den Geist  
 erhöht, und ist mitten in ihnen, Ideen nach Belieben, ohne äußere  
 Solikitation, durch die herauszufließen, als die Werkzeuge zu belie-  
 bigen Modifikationen der wirklichen Welt zu gebrauchen; dahingegen die  
 beim Nicht-Künstler nur durch Zutritt einer äußeren Solikitation  
 anzufließen, und der Geist, wie die träge Materie, unter den Grundge-  
 setzen der Mechanik (daß alle Veränderungen eine äußere Ursache vor-  
 aussetzen, und Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sein  
 müssen) zu stehen, oder sich diesem Zwang zu unterwerfen scheint. Trö-  
 stlich ist es wenigstens zu wissen, daß dieses mechanische Verhalten  
 dem Geiste unnatürlich, und wie alle geistige Unnatur, zeitlich sei.  
 - Gänzlich richtet sich indes auch bei dem gemeinsten Menschen der Geist  
 nach den Gesetzen der Mechanik nicht; und es wäre daher auch bei je-  
 dem möglich, diese höhere Anlage und Fähigkeit des Organes auszubilden  
 (II. 327, 304) "Hier hat Novallis das Leitmotiv seines ganzen "Magischen Idealismus"  
 ausgesprochen. Wir haben früher gesehen, daß unsere Vorstellungen und  
 damit unser Weltbild auf die "produktive Einbildungskraft" zurück-  
 geht. Diese entspringt natürlich der Tätigkeit des "absoluten Ich"



1)  
 (im Fichte'schen Sinn) und nicht der des empirischen Ich, dessen Einbildungskraft nur reproduktiver Natur sein kann. Dem empirischen Bewußtsein erscheint die äußere Welt immer als gegeben und sein Verhalten ihr gegenüber ist leidend. Nun findet aber Novalis, daß der Künstler anders hören, sehen, fühlen kann als die übrigen Menschen, daß er in die Welt hinein projizieren kann, was nicht durch eine äußere Sollicitation hervorgerufen wird, was nicht in der Aussenwelt gegeben ist, was er nur aus sich selber schöpft. Der Künstler nähert sich also in seinen aktiven, eigentätigen Gebrauch der Sinne der produktiven Tätigkeit des absoluten Ich. Er modifiziert a priori das äußere Weltbild und scheint so willkürlich eine Art von Tätigkeit auszuüben, die sonst nur der dem empirischen Bewußtsein und damit dem Willensbereiche des Menschen entzogenen „produktiven Einbildungskraft“ zukommt. Der Akt der schöpferischen Sinnestätigkeit ist dabei, wie aus der hier heranzuziehenden Parallellstelle IV, 31 erhellt, von einem ekstatischen Erregung des Geistes begleitet, in der der Künstler „in lieblichem Wahnsinn mit der wirklichen Welt nach Belieben schaltet und waltet“, in der er die äußere, gegenebene Realität in der durch seine Phantasietätigkeit modifizierten Form sieht, hört, empfindet und s.w. Die physiologische Ursache für diese Art von Sinnestätigkeit, in der die Sinnesvorstellungen nicht eine bloße mechanische Reaktion der Sinne auf äußere Reize von seiten der Natur sind, sondern von Innen heraus durch den Geist hervorgebracht werden, sucht Novalis in der erhöhten „Reizbarkeit der Organe für den Geist“, was ihm, wie wir später sehen werden, zu einer physiologischen Spekulation führt. Insofern aber diese Sinnesvorstellungen willkürlich vom Künstler hervorgerufen werden

1.) In diesem Sinne erklärt einmal Novalis: So wie das „Genie“, sich sagt, „was es in sich vorgehen sieht“ (-insofern also das Genie das Vermögen ist, „von eingebildeten Gegenständen, wie von wirklichen zu handeln, und sie auch wie diese zu behandeln“ (:II, 114, 21:)- (so „Verfahren wir wie das Genie“, wenn wir von der Aussenwelt sprechen wenn wir wirkliche Gegenstände schildern. Ohne Genialität existieren wir überhaupt nicht. Was man aber gewöhnlich Genie nennt, ist Genie des Genie's“ (II 140, 116). (vgl. „Genie“ in demselben Sinne [auch II, 197, 66).



(im Fichte'schen Sinn) und nicht der des empirischen Ich, dessen Einbildungskraft nur reproduktiver Natur sein kann. Dem empirischen Bewusstsein erscheint die äußere Welt immer als gegeben und sein Verhalten ihr gegenüber ist passiv. Nun findet aber Kants, daß der Künstler anders hören, sehen, fühlen kann als die übrigen Menschen, daß er in die Welt hinein projizieren kann, was nicht durch eine äußere Sensation hervorgerufen wird, was nicht in der Außenwelt gegeben ist, was er nur aus sich selber schöpft. Der Künstler nähert sich also in seinen aktiven, eigenartigen Gebrauch der Sinne der produktiven Tätigkeit des absoluten Ich. Er modifiziert a priori das äußere Weltbild und scheint so willkürlich eine Art von Tätigkeit auszuüben, die sonst nur der dem empirischen Bewusstsein und damit dem Willensbereiche des Menschen entzogenen „produktiven Einbildungskraft“ zukommt. Der Akt der schöpferischen Sinnestätigkeit ist dabei, wie aus der hier herauszuhebenden Parallelität IV, 21 erhellt, von einem ekstatischen Erregung des Geistes begleitet, in der der Künstler „in lieblichem Wahnwitz mit der wirklichen Welt nach Belieben schaltet und waltet“, in der er die äußere, gegebene Realität in der durch seine Phantasietätigkeit modifizierten Form sieht, hört, empfindet und u. w. Die physiologische Ursache für diese Art von Sinnestätigkeit, in der die Sinnesvorstellungen nicht eine bloße mechanische Reaktion der Sinne auf äußere Reize von außen der Natur sind, sondern von innen heraus durch den Geist hervorgerufen werden, sucht Kant in der erhöhten „Reizbarkeit der Organe für den Geist“, was ihm, wie wir später sehen werden, zu einer physiologischen Spekulation führt. Insofern aber die Sinnesvorstellungen willkürlich vom Künstler hervorgerufen werden

1. In diesem Sinne erklärt einmal Kant: So wie das „Genie“ sich sagt, „was es in sich vorgehen sieht“ (insofern also das Genie das Vermögen ist, „von ungeschulten Gegenständen, wie von wirklichen zu handeln, und sie auch als diese zu behandeln“) (II, 114, 21:)-(so „Verfahren wir wie das Genie“, wenn wir von der Außenwelt sprechen wenn wir wirkliche Gegenstände schildern. Ohne Genialität existieren wir überhaupt nicht. Was man aber gewöhnlich Genie nennt, ist Genie des Genies“ (II 140, 116:). (vgl. „Genie“ in gemeinen Sinne [auch II, 137, 66].



Hier erscheinen nicht nur die äußeren Sinne, sondern auch die Gei-  
den, besitzt der Künstler die Herrschaft über sein spezielles Or-  
gestätigkeit, wie die Phantasie- und die ge-  
gan, wie über das Auge, das Ohr, u.s.w. und damit eine partielle  
nische Tätigkeit des Philosophen als „Organ“ gegenüber der  
Herrschaft über seinen Körper, er ist also nach II 191, 51 wenig-  
stens zum Teil „Magier“. Dies wird uns bestätigt durch II, 202, 82

Wonach der mit einem gesteigerten Bewußtseinszustand verbundene  
Willkürlich Gebrauch der Organe als „Magisch“ bezeichnet wird:

„Der tätige Gebrauch der Organe ist nichts, als magisches, wunder-  
tätiges Denken, oder willkürlicher Gebrauch der Körperwelt; denn  
Wille ist nichts, als magisches kräftiges Denkvermögen.“<sup>1)</sup>

Novalis bleibt aber bei dem aus der besonderen Stellung der künst-  
lerischen Sinnestätigkeit gegenüber der äußeren Welt sich „ergeben -  
den“ Gebrauch der Organe - „magisch“ im Gegensatz zur „mechani-  
schen“ Sollicitation - nicht stehen: der „tätige“ Gebrauch der  
Organe“ umfaßt nicht nur die Sinnestätigkeit, sondern auch den Ge-  
brauch des Denkorgans. Dabei müssen wir uns zum Verständnis des  
Ganzen über die für unser Empfinden mangelhafte enge Inbeziehungs-  
setzung von Sinnestätigkeit und Geistestätigkeit hinwegsetzen. Vom  
Standpunkte der „produktiven Einbildungskraft“ mußte Novalis das  
Denkorgan ebenso als ein „Organ“ erscheinen wie die äußeren Sinne.  
Damit soll keineswegs bestritten werden, daß der Begriff des „Or-  
gans“ bei Novalis sehr verschwommen ist.: „Der Maler hat einigerma-  
ßen schon das Auge, der Musiker das Ohr, der Poet die Einbildungs-  
kraft, das Sprachorgan und die Empfindung oder vielmehr schon meh-  
rere Organe zugleich, deren Wirkungen es vereinigt auf das Sprach-  
organ oder auf die Hand hinleitet (der Philosoph das absolute Organ)  
in seiner Gewalt und nicht durch sie beliebig, (und) stellt durch  
sie beliebig Geisterwelt dar. Genie ist nichts als Geist in diesen  
tätigen Gebrauch der Organe. Bisher haben wir nur einzelnes Genie  
gehabt, der Geist soll aber total Genie werden“. (II, 192, 52).

Hier wird zugleich die Magie, die Novalis allgemein als die „Kunst“  
1.) Vgl. III, 14, 51: „Dichtkunst ist wohl nur willkürlicher, tätiger, pro-  
duktiver Gebrauch unserer Organe - und vielleicht wäre Denken selbst  
auch im okkulten Sinne bei Novalis finden, indem Novalis den  
nicht viel etwas anderes - und denken und dichten also einerlei. Denn  
im Denken werden ja die Sinne den Reichtum ihrer Eindrücke zu einer  
neuen Art von Eindrücken an- und was daraus entsteht, nennen wir Ge-  
danken.“

1.) Vgl. III, 48, 233.



den, besitzt der Künstler die Herrschaft über sein spezielles Organ, wie über das Auge, das Ohr, u. s. w. und damit eine partielle Herrschaft über seinen Körper, er ist also nach II 191, 51 wenigstens zum Teil „Magier“. Dies wird uns bestätigt durch II 202, 82 wonach der mit einem gesteigerten Bewusstseinszustand verbundene willkürlich Gebrauch der Organe als „magisch“ bezeichnet wird: „Der tätige Gebrauch der Organe ist nichts, als magisches, wunder-  
tätiges Denken, oder willkürlicher Gebrauch der Körperwelt; denn Wille ist nichts, als magisches kräftiges Denkvermögen.“  
Novalla bleibt aber bei dem aus der besonderen Stellung der künstlerischen Sinnestätigkeit gegenüber der äußeren Welt sich ergebenden Gebrauch der Organe – „magisch“ im Gegensatz zur „mechanischen“ Sollicitation – nicht stehen; der „tätige Gebrauch der Organe“ umfasst nicht nur die Sinnestätigkeit, sondern auch den Gebrauch des Denkkorgans. Dabei müssen wir uns zum Verständnis des Ganzen über die für unser Empfinden mangelhafte enge Inbegriffssetzung von Sinnestätigkeit und Geistestätigkeit hinwegsetzen. Vom Standpunkte der „produktiven Einbildungskraft“ mußte Novalla das Denkkorgan ebenso als ein „Organ“ erscheinen wie die äußeren Sinne. Damit soll keineswegs bestritten werden, daß der Begriff des „Organs“ bei Novalla sehr verschwommen ist: „Der Maler hat einige Organe schon das Auge, der Musiker das Ohr, der Poet die Einbildungskraft, das Sprachorgan und die Empfindung oder vielmehr schon mehrere Organe zugleich, deren Wirkungen es vereinigt auf das Sprachorgan oder auf die Hand hinleitet (der Philosoph das absolute Organ) in seiner Gewalt und nicht durch sie beliebig, (und) stellt durch sie beliebig Geisteswelt dar. Genie ist nichts als Geist in diesen tätigen Gebrauch der Organe. Bisher haben wir nur einzelnes Genie gehabt, der Geist soll aber total Genie werden.“ (II 192, 52).

Wier  
1.) Vgl. III 14, 51. „Dichtkunst ist wohl nur willkürlicher, tätiger, produktiver Gebrauch unserer Organe und vielleicht wäre Denken selbst nicht viel etwas anderes – und denken und dichten also einerlei. Denn im Denken werden ja die Sinne den Reichtum ihrer Eindrücke zu einer neuen Art von Eindrücken an – und was daraus entsteht, nennen wir Gedanken.“



Hier erscheinen nicht nur die äußeren Sinne, sondern auch die Geistes-  
 stätigkeit, wie die Phantasietätigkeit des Dichters und die ge-  
 niale Denktätigkeit des Philosophen als „Organe“ gegenüber der  
 „Geisterwelt“, der schöpferischen Tätigkeit schlechthin, (d.h. der  
 produktiven Einbildungskraft). Zugleich wird aber gefordert, der  
 Mensch solle alle seine Organe sich dienstbar machen, alle seine  
 Organe von innen heraus tätig gebrauchen können, er solle „total  
 Genie“ werden, während er bisher nur „einzelnes Genie“ gab, das  
 nur das eine oder das andere Organ in dieser Art beherrschte.  
 Wie nach der okkultistischen Lehre in den magischen Fähigkeiten die  
 Grenze zwischen der sonst unbewußten Geistes- und Willenstätigkeit  
 des „transzendentalen Subjekts“ und dem empirischen Bewußtsein ver-  
 schoben ist, so daß das sinnliche Bewußtsein zum Übersinnlichen er-  
 weitert erscheint und der Magier über die dem empirischen Bewußt-  
 sein durch die Sinnenwelt gelegten Schranken sich hinwegzusetzen  
 vermag, so erblickt Novalis in dem von innen heraus „tätigen Ge-  
 brauch der Organe“ ein Zurückgehen auf die unbewußte produktive Ein-  
 bildungskraft, ein bewußtes Teilhaben an ihrer Wirksamkeit in einer  
 Wille und Denken in Eins vereinigenden ekstatischen Betätigung, die  
 willkürlich das dem empirischen Bewußtsein des gewöhnlichen Menschen  
 gegebene äußere Weltbild durch Produktion von Vorstellungen und Ide-  
 en aus sich selbst heraus modifiziert. Auf Grund dieser Analogien  
 überträgt Novalis den okkultistischen Begriff der Magie<sup>1)</sup> auf den  
 „tätigen Gebrauch der Organe“ wie er ihn schon teilweise beim Kün-  
 stler und beim Philosophen findet. Die okkultistische Magie, deren  
 willkürlicher Gebrauch der Sinnenwelt in Form von Fernsehen, Telepa-  
 thie, activ in distans u.s.w. äußert, deckt sich also keineswegs mit  
 dem „tätigen Gebrauch der Organe“, den Novalis als „willkürlichen  
 Gebrauch der Körperwelt“ mit „Magie“ bezeichnet (II, 202, 82). Wohl  
 werden wir sogleich die Magie, die Novalis allgemein als die „Kunst  
 die Sinnenwelt willkürlich zu gebrauchen“ definiert hatte (III, 46, 233)  
 auch im okkultistischen Sinne bei Novalis finden, indem Novalis den  
 „tätigen Gebrauch der Organe“ auch auf die inneren Organe des Körpers  
 auszudehnen unternimmt, nur den ganzen Körper in seine Gewalt zu  
 1.) vgl. III, 46, 233. vorzügliche Wirkung mancher Gedächtnisakte auf  
 besondere Organe“ auch III, 315, 866.



Hier erscheinen nicht nur die äußeren Sinne, sondern auch die geistige Tätigkeit, wie die Phantasie, die Dichtung und die geistige Denkfähigkeit des Philosophen als „Organe“ gegenüber der „Gefühlswelt“, der schöpferischen Tätigkeit schlechthin, (d.h. der produktiven Bildungskraft). Zugleich wird aber gefordert, daß der Mensch solle alle seine Organe sich dienstbar machen, alle seine Organe von innen heraus tätig gebrauchen können, er solle „total genie“ werden, während er bisher nur „einzelnes Genie“ gab, das nur das eine oder das andere Organ in dieser Art beherrschte.

Wie nach der okkultistischen Lehre in den magischen Tätigkeiten die Grenze zwischen der sonst unbewußten Geistes- und Willensfähigkeit des „transzendentalen Subjekts“ und dem empirischen Bewußtsein verschoben ist, so daß das ähnliche Bewußtsein zum Übernatürlichen erweitert erscheint und der Magier über die dem empirischen Bewußtsein durch die Sinnenwelt gelegten Schranken sich hinwegsetzen vermag, so erblickt Novalis in dem von innen heraus „tätigen Gebrauch der Organe“ ein Zurückgehen auf die unbewußte produktive Bildungs-kraft, ein bewußtes Teilhaben an ihrer Wirksamkeit in einer Willen und Denken in Eins vereinigenden ekstatischen Betätigung, die willkürlich das dem empirischen Bewußtsein des gewöhnlichen Menschen gegebene äußere Weltbild durch Produktion von Vorstellungen und Ideen aus sich selbst heraus modifiziert. Auf Grund dieser Analogie überträgt Novalis den okkultistischen Begriff der Magie auf den „tätigen Gebrauch der Organe“ wie er ihn schon teilweise beim Künstler und beim Philosophen findet. Die okkultistische Magie, deren willkürlicher Gebrauch der Sinnenwelt in Form von Fernsehen, Telepathie, aktiv in distanz u.s.w. besteht, deckt sich also keineswegs mit dem „tätigen Gebrauch der Organe“, der Novalis als „willkürlichen Gebrauch der Körperwelt“ mit „Magie“ bezeichnet (II, 302, 82). Wohl werden wir sogleich die Magie, die Novalis allgemein als die „Kunst die Sinnenwelt willkürlich zu gebrauchen“ definiert hatte (III, 46, 333) auch im okkultistischen Sinne bei Novalis finden, indem Novalis den „tätigen Gebrauch der Organe“ auch auf die inneren Organe des Körpers auszuweiten unternimmt, nur der ganzen Körper in seine Gewalt zu

i.) vgl. III, 46, 333.



bekommen. Dadurch verschiebt sich aber der Schwerpunkt der magischen Spekulation Novalis von deren Problem des „tätigen Gebrauchs der Organe“ zwecks einer magischen Modifizierung des Weltbildes – welches Problem wir in den nächsten Kapiteln aufzunehmen haben werden – und sich ein vollständiges, sicheres und genaues Gefühl seines Körpers zu dem Problem der Herrschaft über den ganzen Körper und der dadurch zu erreichenden Unabhängigkeit von den sinnlichen Schranken der Natur – ganz im Sinne der okkultistischen Magie.

Novalis bleibt bei der Idee der Beherrschung aller gegebenen Organe nicht stehen, er findet es § „sonderbar, daß dem Willen nur die eigentlichen Glieder und fast nur die äußeren unterworfen sind“, (III, 215, 296) und möchte der Willkür auch die inneren Organe, die sonst unserem Bewußtsein und damit auch unserem Willen entzogen sind, dienstbar machen und so den ganzen, vollkommen empfundenen Körper in seine Gewalt bekommen: „Der Mensch soll ein vollkommenes, totales Selbstwerkzeug sein“ (III, 358, 1053). Auf welche Art dies geschehen soll, beschreibt uns II, 192, 53: „Auf dieselbe Art, wie wir die Bewegungen des Denkkorganes zur Sprache bringen, wie wir sie in Gebarden äußern, in Handlungen ausprägen, wie wir uns überhaupt willkürlich bewegen und aufhalten, unsere Bewegungen vereinigen und vereinzeln, auf eben dieselbe Art müssen wir auch die inneren Organe unseres Körpers bewegen, hemmen, vereinigen und vereinzeln lernen. Unser ganzer Körper ist schlechterdings fähig, vom Geist in beliebige Bewegung gesetzt zu werden. Die Wirkungendär Furcht, des Schreckens, der Traurigkeit, des Zorns, des Weides, der Scham, der Freude, der Phantasie u.s.w. sind Indikationen genug.<sup>1)</sup> Ueberdem aber hat man genügsam Beispiele von Menschen, die eine willkürliche Herrschaft über einzelne, gewöhnlich der Willkür entzogene Teile ihres Körpers erlangt haben“. Novalis beruft sich hier auf die durch Vorgänge geistiger Natur hervorgerufenen organischen Veränderungen, die, wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, der okkultistischen Lehre, daß der Körper nur das Produkt der organischen Tätigkeit der Seele ist, zur Stütze dienen. Zugleich weist er auf Fahire oder überhaupt Menschen hin, die die inneren Organe durch ihren Willen zu beeinflussen vermögen. Dies geschieht in einem ekstatischen Zustand, ein Umstand, auf

1.) vgl. „Über die vorzügliche Wirkung mancher Gemütsaffekte auf besondere Organe“ auch III, 315, 860.



besonderen Organe" auch III, 315, 360.  
 1.) vgl. "Über die vorwiegende Wirkung mancher Gemütsaffekte auf  
 möglich. Dies geschieht in einem estatistischen Zustand, ein Zustand, auf  
 hin, die die inneren Organe durch ihren Willen zu beeinflussen ver-  
 Stütze dienen. Zugleich weist er auf Fälsche oder überhaupt Menschen  
 Körper nur das Produkt der organischen Tätigkeit der Seele ist, zur  
 im ersten Kapitel gesehen haben, der okkultistischen Lehre, daß der  
 stiger Natur hervorgerufenen organischen Veränderungen, die, wie wir  
 erlangt haben. Novellie beruht sich hier auf die durch Vorgänge gel-  
 über einzelne, gewöhnlich der Willkür entzogene Teile ihres Körpers  
 genügend Beispiele von Menschen, die eine willkürliche Herrschaft  
 der Phantasie u. s. w. sind Indikationen genug. Überdies aber hat man  
 1) kann, der Traurigkeit, das Borne, das Melde, der Scham, der Freude,  
 ge Bewegung gesetzt zu werden. Die Wirkungen der Furcht, des Schrek-  
 Unser ganzer Körper ist schließlich fähig, vom Geist in beliebi-  
 unseres Körpers bewegen, heben, versetzen und versetzen lernen.  
 einzelnen, auf eben dieselbe Art müssen wir auch die inneren Organe  
 künstlich bewegen und aufhalten, unsere Bewegungen vereinigen und ver-  
 Geben können, in Handlungen ausprägen, wie wir uns überhaupt will-  
 die Bewegungen des Denkoranes zur Sprache bringen, wie wir sie in  
 schehen soll, beschreibt uns II, 192, 55; "Auf dieselbe Art, wie wir  
 tales Selbstwerkzeug sein" (III, 358, 1053). Auf welche Art dies ge-  
 in seine Gewalt bekommen: "Der Mensch soll ein vollkommenes, to-  
 dienster machen und so den ganzen, vollkommen empfindenden Körper  
 unserem Bewusstsein und damit auch unserem Willen entzogen sind,  
 315, 360) und möchte der Willkür auch die inneren Organe, die sonst  
 eigentlichen Glieder und fast nur die äußeren unterworfen sind", (III  
 ne nicht stehen, er findet es? "sonderbar, daß dem Willen nur die  
 Novellie bleibt bei der Idee der Beherrschung aller gegebenen Orga-  
 tur-ganz im Sinne der okkultistischen Magie.  
 zu erreichenden Unabhängigkeit von den sinnlichen Schranken der Na-  
 zu dem Problem der Herrschaft über den ganzen Körper und der dadurch  
 ches Problem wir in den nächsten Kapiteln aufzunehmen haben werden.  
 Organe" zwecks einer magischen Modifizierung des Weltbildes - weil-  
 Spekulation Novellie von deren Problem des "tätigen Gebrauchs der  
 bekommen. Dadurch verschiebt sich aber der Schwerpunkt der magischen



den wir noch zurückzukommen haben werden. Den Zustand, in dem der Mensch vollkommen Herr über den ganzen Körper sein wird, beschreibt Novalis folgendermaßen: „Dann wird jeder sein eigener Arzt sein, und sich ein vollständiges, sicheres und genaues Gefühl seines Körpers erwerben können, dann wird der Mensch erst wahrhaft unabhängig von der Natur, vielleicht sogar imstande sein, verlorene Glieder zu restaurieren, sich bloß durch seinen Willen zu töten und dadurch erst wahre Aufschlüsse über Körper, Seele, Welt, Tod und Geisterwelt zu erlangen. Es wird vielleicht nur von ihm dann abhängen, einen Stoff zu beseelen. Er wird seine Sinne zwingen, ihm die Gestalt zu produzieren, die er verlangt, und im eigentlichsten Sinne seiner Welt leben können. Dann wird er vermögend sein, sich von seinem Körper zu trennen, wenn er es für gut findet; er wird sehen, hören und fühlen, was wie und in welcher Verbindung er will (II, 193, 53) d.h. also: alle unbewußten Teile des Körpers werden uns bewußt sein, wie es sonst nur der Fall im magnetischen oder somnambulen Schlaf ist, wo die betreffenden infolge der körperlichen Selbstschau und Selbstempfindung ihre eigenen Krankheiten und die ihnen förderlichen Heilmittel anzugeben wissen, was ja angeblich schon im antiken Tempelschlaf im Lebensmagnetismus der Renaissancezeit, und in neuerer Zeit im Mesmerismus und dem von Phsygur wieder entdeckten Somnambulismus zu Heilzwecken benützt wurde. Wenn nun Novalis weiter davon spricht, daß der Mensch imstande sein wird, verlorene Glieder zu restaurieren, beliebig sich vom Körper zu trennen oder einen beliebigen Körper sich zu bilden, über die zeitlichen und räumlichen Schranken der Erscheinungswelt hinaussehen, hören fühlen wird, so wird sich vollends klar, daß er an ein „transzendentes Subjekt“ im okkultistischen Sinne glaubt, das organisierender Wille und übersinnliches Bewußtsein zugleich ist.

1.) Vgl. II, 191, 52: „Ist unser Körper selbst nichts, als eine gemeinschaftliche Zentralwirkung unserer Sinne, haben wir Herrschaft über die Sinne, vermögen wir sie beliebig in Tätigkeit zu versetzen, sie gemeinschaftlich zu zentrieren, so hängt's ja nur von uns ab - uns einen Körper zu geben, welchen wir wollen“. 2.) Vgl. Du Prel: Mystik der Griechen; Kap. 1.; auf den Tempelschlaf oder die sog. Inkubation bezieht sich Novalis nebenbei bemerkt in den Paralipom. zum „Lehrb. v. Sais“; IV 44. 3.) vgl. Kieseewetter, I 2. Bd. S. 245. 4.) Hieher gehört auch die durch eine ekstatische Willenskonzentrierung erfolgende unmittelbare Willenseinwirkung auf die Natur als aktiv in distans, bei deren Erklärung der Okkultismus den aus der allgemeinen Beseelung der Natur sich ergebenden inneren Zusammenhang aller Dinge mit dem „transzendentalen Subjekt“ betont (vgl. z.B. Agrippa v. Nettesheim: Kieseewetter I, 15). Novalis



den wir noch zurückkommen haben werden. Den Zustand, in dem der Mensch vollkommen Herr über den ganzen Körper sein wird, beschreibt Novalis folgendermaßen: „Dann wird jeder sein eigener Arzt sein, und sich ein vollständiges, sicheres und genaues Gefühl seines Körpers erwerben können, dann wird der Mensch erst wahrhaft unabhängig von der Natur, vielleicht sogar imstande sein, verlorene Glieder zu restaurieren, sich bloß durch seinen Willen zu töten und dadurch erst wahre Aufschlüsse über Körper, Seele, Welt, Tod und Geisteswelt zu erlangen. Es wird vielleicht nur von ihm dann abhängen, einen Stoff zu besetzen. Er wird seine Sinne zwingen, ihm die Gestalt zu produzieren, die er verlangt, und im eigentlichen Sinne seiner Welt leben können.“ Dann wird er vermögend sein, sich von seinem Körper zu trennen, wenn er es für gut findet; er wird sehen, hören und fühlen, was wie und in welcher Verbindung er will (II, 193, 53) d.h. also: alle unbewußten Teile des Körpers werden uns bewußt sein, wie es sonst nur der Fall im magnetischen oder somnambulen Schlaf ist, wo die betreffenden infolge der körperlichen Selbstschauen und Selbstempfindung ihre eigenen Krankheiten und die ihnen förderlichen Heilmittel anzugeben wissen, was ja angeblich schon im antiken Tempelschlaf (2) im Lebensmagnetismus der Renaissancezeit, und in jener Zeit im Mercurismus und dem von Pythagoras wieder entdeckten Somnambulismus zu Heilzwecken benutzt wurde. Wenn nun Novalis weiter davon spricht, daß der Mensch imstande sein wird, verlorene Glieder zu restaurieren, bezieht sich auf vom Körper zu trennen oder einen beliebigen Körper sich zu bilden, über die zeitlichen und räumlichen Schranken der Erscheinungswelt hinaussehen, hören, fühlen wird, so wird sich vollends klar, daß er ein „transzendentaler Subjekt“ im okkultistischen Sinne glaubt, das organisierende Willen und übernatürliches Bewußtsein zugleich ist. (5)

1. (Vgl. II, 191, 52: „Ist unser Körper selbst nichts, als eine gemeinschaftliche Zentralkraft unserer Sinne, haben wir Herrschaft über die Sinne, vermögen wir als beliebige in Tätigkeit zu versetzen, als gemeinschaftlich zu zentrieren, so hängt's ja nur von uns ab, uns einen Körper zu geben, welchen wir wollen.“ (2) Vgl. Dr. Prell: „Was ist der Geist?“ S. 1; auf den Tempelschlaf oder die sog. Inkubation bezieht sich Novalis ebenfalls in der Paraphrase zum „Jahrbuch v. 1802“; IV 44. 3.) vgl. Kieseppeler I, 2. Bd. 8. 245. 4.) Hierher gehört auch die durch eine ekstatische Willenskonzentration erfolgende unmittelbare Willenswirkung auf die Natur als aktiv in diesem, bei deren Erklärung der Okkultismus den aus der allgemeinen Beseelung der Natur sich ergebenden inneren Zusammenhang aller Dinge mit dem „transzendentalen Subjekt“ betont (vgl. z.B. Agrippa v. Nettesheim; Kieseppeler I, 15). Novalis



anderen". Fichte hatte als „intellektuelle Anschauung“ das „dem Philosophen angemessene Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes“.

Nun knüpft Novalis an II 192, 53 eine Bemerkung an, der die Analogisierung zwischen der Beherrschung des Denkorgans und der der inneren Organe, wie sie dem ganzen Fragment zum Ausgangspunkt dient, näher beleuchtet: „Fichte hat den tätigen Gebrauch des Denkorgans gelehrt- und entdeckt. Hat Fichte etwa die Gesetze des tätigen Gebrauchs der Organe überhaupt entdeckt? Intellektuelle Anschauung ist nicht erklärt: Der Welt ist „überhaupt a priori von mir belebt- Eins mit mir. Ich habe eine ursprüngliche Tendenz und Fähigkeit, die Welt zu beleben. Nun kann ich aber mit nichts in Verhältnis treten, was sich nicht nach meinem Willen richtet, oder ihm gemäß ist. Mithin muß die Welt die ursprüngliche Anlage haben, sich nach mir zu richten, meinem Willen gemäß zu sein (II 283, 328).- „Der physische Magus weiß die Natur zu beleben und willkürlich wie seinen Leib zu behandeln. (II, 202, 84). „Wer mit dem Meißel malt, musiziert u.s.w. kurz zaubern könnte, bedürfte des Meißels nicht; der Meißel wäre ein Ueberfluß. Uebrigens könnte ein Zauberstab auch ein indirektes Werkzeug sein“ (II, 200, 76). „Ueber s.g. gefährliche Gedanken. Nähern sich etwa manche Gedanken der magischen Grenze? Werden manche ipso facto wahr? (II 202, 87). 5.) vgl. auch die Spekulation des Fragmentes II 194, 55 wo Novalis von einem angenommenen Zustand der völligen Sinnlosigkeit ausgeht, indem die Seele „vollkommen offen“ „unser Geist jetzige äußere Welt“ wäre und der Mensch durch eine Art Somnambulen Altsinns die Welt von innen heraus empfinden würde und zu dem Schluß gelangt, daß wir ein Bestreben fühlen werden, „uns jene Sinne zu verschaffen, die wir jetztgäußere Sinne nennen.“ „Wer weiß“ erklärt er, „ob wir nicht nach gerade durch mannigfache Bestrebungen Augen, Ohren u.s.w. hervorbringen könnten, weil dann unser Körper so in unserer Gewalt stände so einen Teil unserer Welt ausmache, so wenig wie unsere Seele jetzt. Wer weiß, ob es nicht insofern uns sinnlos erschiene, weil er einen Teil unseres Selbst ausmache, und die innere Selbstscheidung, wodurch der Körper sehend, hörend und fühlend für unser Bewußtsein würde, - unbeschadet des Festganges und der Einwirkung unserer übrigen Welt - jener Operation wodurch wir uns auf mannigfaltige Art selbst vernähmen sehr schwierig wäre. Hier würde auch ein absolut praktisches und empirisches Ich entstehen.“

Wendung des Prinzipes der „intellektuellen Anschauung“ auf die inneren und unbewußten Organe zu denken

1.) Fichte's sämtliche Werke, I, 483 (2.) abd. 3.) vgl. S. 35.



Nun knüpft Novalis an II 192, 53 eine Bemerkung an, der die Analogie zwischen der Beherrschung des Denkorgans und der inneren Organe, wie sie dem ganzen Fragment zum Ausgangspunkt dient, näher beleuchtet: „Nichte hat den tätigen Gebrauch des Denkorgans gelehrt und entdeckt. Hat Nichte etwa die Gesetze des tätigen Gebrauchs der Organe überhaupt entdeckt? Intellektuelle Anschauung ist nicht erklärt: Der Welt ist „überhaupt a priori von mir belebt“ - Eins mit mir. Ich habe eine ursprüngliche Tendenz und Fähigkeit, die Welt zu beleben. Nun kann ich aber mit nichts in Verhältnis treten, was ich nicht nach meinem Willen richtet, oder ihm gemäß ist. Wilt ihr mich die Welt die ursprüngliche Anlage haben, sich nach mir zu richten, meinem Willen gemäß zu sein (II 283, 328) - „Der physische Magnet weist die Natur zu beleben und willkürlich wie seinen Leib zu behandeln.“ (II 202, 84) „Wer mit dem Weltl milt, meistert u. a. w. kurz zusehen könnte, bedürfte des Weltl nicht; der Weltl wäre ein Ueberflus. Ueberflus könnte ein Zerknirsch auch ein indirektes Werkzeug sein.“ (II 200, 76) „Ueber a. g. geistliche Gedanken. Wären sich etwa manche Gedanken der magischen Grenze? Werden manche ipso facto wahr? (II 202, 87).“ 5.) vgl. auch die Spekulation des Fragmentes II 194, 55 wo Novalis von einem angenommenen Zustand der völligen Sinnlosigkeit ausgeht, indem die Seele „vollkommen offen“ „unser Geist jetzige äußere Welt“ wäre und der Mensch durch eine Art Schematischen Allseins die Welt von innen heraus empfinden würde und zu dem Schluss gelangt, daß wir ein Bestehen fühlen werden, „uns jene Sinne zu verschaffen, die wir jetzige äußere Sinne nennen.“ „Wer weiß“ erklärt er, „ob wir nicht nach gerade durch menschliche Bestrebungen Augen, Ohren u. a. w. hervorbringen könnten, weil dann unser Körper so in unserer Gewalt stünde, so einen Teil unserer Welt ausmache, so wenig wie unsere Seele jetzt. Wer weiß, ob es nicht insofern eine ähnliche Erscheinung, weil er einen Teil unseres Selbst ausmache, und die innere Selbstschöpfung, wodurch der Körper sehend, hörend und fühlend für unser Bewusstsein würde, - unbeschadet des Fortganges und der Entwicklung unserer übrigen Welt - jener Operation wodurch wir uns auf mannigfaltige Art selbst vernähmen sehr schwierig wäre. Hier würde auch ein absolut praktisches und empirisches Ich entstehen.“



anderes".- Fichte hatte als „intellektuelle Anschauung“ das „dem Philosophen angemessene Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes“ bezeichnet. Es ist das „unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle und was ich handle“, es ist „das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue.“<sup>1)</sup> Diese Forderung Fichte's des „zugleich Denkens, Handelns, und Beobachtens“ gilt Novalis als das „Ideal des Philosophierens“ (III, 326, 912) und er erblickt daher in Fichte den „Entdecker“ des „Rhythmus der Philosophie“ (II, 233, 217), den „Erfinder einer ganz neuen Art zu denken, für die die Sprache noch keinen Namen hat“ (III, 171, 38). Auf dieselbe Art wie der Künstler die „Geisterwelt“ durch den „tätigen Gebrauch der Organe“ dazustellen vermag, hat Fichte „nur eine Idee zu realisieren empfangen, die Idee eines Denksystems“ (II, 192, 52). Er hat wie unser Fragm. (II 192, 53) sagt, „den tätigen Gebrauch des Denkorgans gelehrt- und entdeckt“. Dieser „tätige Gebrauch des Denkorgans“ besteht eben darin, daß wir „unser Denkorgan in beliebige Bewegung setzen, seine Bewegungen beliebig modifizieren, dieselbe und ihre Produkte beobachten und mannigfach ausdrücken“ (II, 192, 53). Nun hatte Fichte in der „intellektuellen Anschauung“ das Grundprinzip des Selbstbewußtseins überhaupt gesehen und erklärt, daß sie in jedem Momente des menschlichen Bewußtseins vorkomme: „Ich kann keinen Schritt tun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewußtseins in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, daß ich etwas tue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objekte des Handelns“<sup>2)</sup> Dementsprechend erblickt Novalis den „tätigen Gebrauch des Denkorgans“ auch darin, daß wir „die Bewegungen des Denkorgans zur Sprache bringen... sie in Geberden äußern, in Handlungen ausprägen... uns überhaupt willkürlich bewegen und aufhalten unsere Bewegungen vereinzeln und vereinigen“ (II, 192, 53). Dieses Prinzip möchte nun Novalis auch auf die inneren Organe ausdehnen und insofern erscheint ihm Fichte durch den Begriff seiner „intellektuellen Anschauung“ als der Entdecker der „Gesetze des tätigen Gebrauchs der Organe überhaupt“ (II 193, 53). Wie die Anwendung des Prinzips der „intellektuellen Anschauung“ auf die inneren uns unbewußten Organe zu denken

1.) Fichte's sämtliche Werke, I, 463. 2.) ebd. 3.) vgl. S. 35.



anderes". - Fichte hatte als "intellektuelle Anschauung" das "dem Philosophen angemessene Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes" bezeichnet. Es ist das "unmittelbare Bewusstsein, das ich handele und was ich handle", es ist "das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue". Diese Forderung Fichtes des "zugleich Denkens, Handelns, und Beobachtens" gilt Novalis als das "Ideal des Philosophierens" (III, 326, 312) und er erblickt daher in Fichte den "Entdecker" des "Pythagoras der Philosophie" (III, 333, 317), den "Erfinder einer ganz neuen Art zu denken, für die die Sprache noch keinen Namen hat" (III, 171, 38). Auf dieselbe Art wie der Künstler die "Gefahrwelt" durch die "tätigen Gebrauch der Organe" darzustellen vermag, hat Fichte "nur eine Idee zu realisieren empfangen, die Idee eines Denksystems" (II, 193, 53). Er hat wie unser Traum. (II 193, 53) sagt, "den tätigen Gebrauch des Denkorgans gelehrt - und entdeckt". Dieser "tätige Gebrauch des Denkorgans" besteht eben darin, das wir "unser Denkorgan in beliebige Bewegung setzen, seine Bewegungen beliebig modifizieren, dieselbe und ihre Produkte beobachten und mannigfach ausdrücken" (II, 193, 53). Nun hatte Fichte in der "intellektuellen Anschauung" das Grundprinzip der Selbstbewusstseins Überhaupt gesehen und erklärt, das sie in jedem Momente des menschlichen Bewusstseins vorkomme: "Ich kann keinen Schritt tun, weder hand noch Fuß bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewusstseins in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, das ich etwas tue, nur durch diese unterscheidet sich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objekte des Handelns". Dementsprechend erblickt Novalis den "tätigen Gebrauch des Denkorgans" auch darin, das wir "die Bewegungen des Denkorgans zur Sprache bringen... sie in lebenden Äußern, in Handlungen ausprägen... uns überhaupt willkürlich bewegen und aufstellen unsere Bewegungen vereinigen und vereinigen" (II, 193, 53). Dieses Prinzip möchte nun Novalis auch auf die inneren Organe ausdehnen und insofern erscheint ihm Fichte durch den Begriff seiner "intellektuellen Anschauung" als der Entdecker der "Gesetze des tätigen Gebrauchs der Organe überhaupt" (II 193, 53). Wie die Anwendung des Prinzipes der "intellektuellen Anschauung" auf die inneren und unbewußten Organe zu denken

1.) Fichte's sämtliche Werke, I, 463.2.) ebd. 3.) vgl. 8.35.



ist, erhellt aber aus dem Fragm. III, 329, 922, das wir später noch<sup>3)</sup> in seiner ganzen Länge heranzuziehen haben werden : „ Bei körperlichen Bewegungen und Arbeiten beobachtet man die Seele und bei inneren Gemütsbewegungen und Tätigkeiten den Körper. Der echt gegenseitige Beobachter operiert, bemerkt, vergleicht in allen seinen Sinnen und Vermögen zugleich oder sukzessive zu einem Zweck“<sup>1)</sup>. Auf diese Weise möchte Novalis den dem bewußten Willen unterliegenden Zusammenhang zwischen Seele und Körper, wie er sich in den willkürlichen Bewegungen der äußeren Organe äußert, auch auf den uns unbewußten Zusammenhang zwischen Seele und Körper auszudehnen, wie er sich in der Einwirkung von Gemütsaffekten auf die inneren Organe äußert. Tatsächlich schreibt ja Novalis im Fragm. II, 192, 53 dem zukünftigen Zustande ein „vollständiges, sicheres und genaues Gefühl“ des Körpers als Voraussetzung einer willkürlichen Beherrschung des Körpers zu. Wie die „intellektuale Anschauung“ des Denkorganes ein „Selbstdenken“ ist, so ist das Prinzip des Selbstbewußtseins auf den inneren Körper übertragen, ein „Selbstempfinden“. So wie aber das „Denken aus Denken lehrt, das Denken in seine Gewalt zu bekommen, weil wir dadurch lernen zu denken, wie und was wir wollen“ (III, 51, 249) wie also „aktives Selbstdenken“ das „Denkorgan“ in unsere Gewalt bringt, so bringt „aktives Selbstempfinden“, das Empfindungsorgan in unsere Gewalt. (III. 58, 293).

— Wenn wir nun bedenken, daß die körperliche Selbstschau der Fahire, der in magnetischen Schlaf versetzten Personen und der Somnambulen in einem ekstatischen Zustand erfolgt, in dem das normale Bewußtsein erweitert ist, so sehen wir, daß Novalis „aktives Selbstbewußtsein“ als ein ekstatischer Bewußtseinszustand zu verstehen ist, der in einer körperlichen Selbstschau führen soll und damit zur willkürlichen Herrschaft über die inneren Organe. Tatsächlich erklärt Novalis selbst alle „Bezauberung“ für einen „künstlich erregten Wahnsinn“ (III, 55, 278) und den „Zauberer“ für den „Künstler des Wahnsinns“ (II, 310, 470). Dieser „Wahnsinn“ soll aber einst der normale Bewußtseinszustand des Menschen werden: „Gemeinschaftlicher Wahnsinn hört auf Wahnsinn zu sein, und wird Magie, Wahnsinn nach Regeln und mit vollem Bewußtsein“ (III, 31, 134).

1.) vgl. ausser II, 193, 53 (oben) auch Frgm. III, 315, 860, auf das wir schon hingewiesen haben: „Ueber die vorzügliche Wirkung mancher Gemütsaffekte auf besondere Organe. Diese Betrachtung kann uns mündlich



ist, ermittelt aber aus dem Trgm. III, 328, 922, das wir später noch  
in seiner ganzen Länge heranzuziehen haben werden. <sup>3)</sup> „Bei körperli-  
chen Bewegungen und Arbeiten beobachtet man die Seele und bei inneren  
Gemütsbewegungen und Tätigkeiten den Körper. Der sucht gegenseitige  
Beobachter operiert, bemerkt, vergleicht in allen seinen Sinnen und  
Vermögen zugleich oder sukzessive zu einem Zweck“. Auf diese Weise <sup>1)</sup>  
möchte Novalla den dem bewußten Willen unterliegenden Zusammenhang  
zwischen Seele und Körper, wie er sich in den willkürlichen Bewegungen  
der äußeren Organe äußert, auch auf den uns unbewußten Zusammenhang  
zwischen Seele und Körper auszu dehnen, wie er sich in der Einwirkung  
von Gemütsaffekten auf die inneren Organe äußert. Tatsächlich schreibt  
ja Novalla im Trgm. II, 192, 53 dem zukünftigen Zustande ein „voll-  
ständiges, sicheres und genaues Gefühl“ des Körpers als Voraussetzung  
einer willkürlichen Beherrschung des Körpers zu. Wie die „intellek-  
tuale Anschauung“ des Denkkorgans ein „Selbstdenken“ ist, so ist  
das Prinzip des Selbstbewußtseins auf den inneren Körper übertragen,  
ein „Selbstempfinden“. So wie aber das „Denken aus Denken folgt, das  
Denken in seine Gewalt zu bekommen, weil wir dadurch lernen zu denken,  
wie und was wir wollen“ (III, 51, 249) wie also „aktives Selbstden-  
ken“ das „Denkorgan“ in unsere Gewalt bringt, so bringt „aktives  
Selbstempfinden“, das Empfindungsorgan, in unsere Gewalt. (III, 52, 292).  
– Wenn wir nun bedenken, daß die körperliche Selbstachtung der Fälsche,  
der in magnetischen Schlaf versetzten Personen und der Somnambulen  
in einem ekstatischen Zustand erfolgt, in dem das normale Bewußtsein  
erweitert ist, so sehen wir, daß Novalla „aktives Selbstbewußtsein“  
als ein ekstatischer Bewußtseinszustand zu verstehen ist, der zu ei-  
ner körperlichen Selbstachtung führen soll und damit zur willkürlichen  
Herrschaft über die inneren Organe. Tatsächlich erklärt Novalla selbst  
alle „Besandlung“ für einen „künstlich erzeugten Wahnzustand“ (III, 52,  
278) und den „Zauberer“ für den „Künstler des Wahnzustandes“ (II, 310, 470).  
Dieser „Wahnzustand“ soll aber einer der normalen Bewußtseinszustände des  
Menschen werden: „Gemeinschaftlicher Wahnzustand hört auf Wahnzustand zu  
sein, und wird Magie, Wahnzustand nach Regeln und mit vollem Bewußtsein“  
(III, 51, 134).  
I.) vgl. anmer II, 192, 53 (oben) auch Trgm. III, 51, 249, auf das wir  
schon hingewiesen haben: „Über die vorzügliche Wirkung mancher Ge-  
mütsaffekte auf das innere Organ. Diese Betrachtung kann uns mündlich



(Fortsetzung der Anmerkung 2) zu Seite 31 ).

31.

Hernsterhuis durch die Idee einer Entwicklungsmöglichkeit die Organe. Denn während der Okkultismus in den Erscheinungen des Somnambulismus, des Fernsehens u.s.w. nur ein zeitweiliges und auf einzelne mediumistisch veranlagte Menschen beschränktes Durchleuchten des „transzendentalen Subjektes“ erblickt, denkt Novalis, wie II, 192, 53 zeigt, an einen permanenten Zustand, in dem das empirische Bewußtsein zum transzendentalen erweitert wäre und in dem alle Menschen im Besitze der magischen Fähigkeiten wären. Novalis verhindert also die Magie mit dem utopistischen Gedanken einer Evolution der Menschheit zu einem neuen Menschentypus, einer Art „Ueberschmensch“, den eben der „Magier“ darstellen soll. Novalis verwertet hiemit die okkultistische Magie für die in ihm seit Jugendher so lebendige, durch mannigfache Anregungen geförderte Idee einer allgemeinen Evolution der Menschheit, die hier als die Idee einer künftigen „vollkommenen Unabhängigkeit von der Natur“ erscheint. Durch diese Verknüpfung mit dem Entwicklungsgedanken bekommt die ganze magische Spekulation Novalis' ihre eigentümlichste Note. Das Programm dieser Magie ist die Erziehung des Menschen zu einem neuen Typus durch „Verwandlung alles Unwillkürlichen in Willkürliches“ (III, 207, 238). Sind wir jetzt in dieser Welt „beschränkte Wesen“, so sind wir „doch nicht für immer beschränkt“ (III, 205, 256). In den Berichten und Spekulationen der älteren Mystiker und Schwärmer findet Novalis „sehr wichtige Urkunden, der allmählichen Entwicklung des magischen Kräfte“, die „sorgsamer Aufbewahrung und Sammlung wert sind“ (III, 46, 233) „Magie“ – „vollkommenes Gefühl und Handhabung des Körpers“ gehört ihm u. d. „Zukunftslehre“ (II, 251, 257), zu den „Schematen der Zukunft, der absoluten Gegenwart“ (III, 53, 259) und er gibt sich Träumereien hin, „über die mystischen Glieder des Menschen, an die nur zu denken, schweigend sie zu bewegen, schon Wollust ist“ (III, 207, 238. „Die Vermehrung und Ausbildung der Sinne“ gehört nach ihm zu der „Hauptaufgabe der Verbesserung des Menschengeschlechtes, der Graderhöhung der Menschheit“ (II, 221, 181).

1.) Genaues darüber vgl. S. 107. 2.) Der so oft in der Novalisliteratur hervorgehobene Zusammenhang zwischen Hernsterhuis Auffassung einer „unendlichen Progression von Organen“ und Novalis Forderung der „Vermehrung und Ausbildung der Sinne“ läßt sich nicht recht greifen, da Hernsterhuis diesbezügliche Äußerungen ganz unklar sind. Mag auch  
(Fortsetzung Seite 31. a)



Hervorgehobene Zusammenhänge zwischen Hermetismus und Aufklärung einer „unendlichen Progression von Organen“ und Novallas Forderung der „Vermehrung und Ausbildung der Sinne“ läßt sich nicht recht greifen, da 1.) Genauer darüber vgl. S. 107. 2.) Der Stoff in der Novallistatur geschichtes, der Graderhöhung der Menschheit“ (II, 321, 181) gehört nach ihm zu der „Hauptaufgabe der Verbesserung des Menschen“ (III, 327, 238). „Die Vermehrung und Ausbildung der Sinne“ (III, 327, 238) und er gibt sich Trümmern hin: „Über die mystischen Glieder des Menschen, an die nur zu denken, schweigend als zu bewegen, schon Sammlung wert sind“ (III, 40, 233) „Magie“ – „vollkommenes Gefühl und Handhabung des Körpers“ gehört ihm zu der „Zukunftsfähre“ (II, 321, 237), zu den „Schemata der Zukunft“, der absoluten Gegenwart“ (III, 327, 238). In den Berichten und Spekulationen der älteren Mystiker und „schranken Wesen“, so sind wir, doch nicht für immer beschränkt“ (III, 327, 238). „Sind wir jetzt in dieser Welt“, be- sehen zu einem neuen Typus durch „Verwandlung aller Unwillkürlichen tündliche Note. Das Programm dieser Magie ist die Erziehung des Men- Gedanken bekommt die ganze magische Spekulation Novallas ihre eigen- von der Natur“ erscheint. Durch diese Verknüpfung mit dem Entwicklungs- die hier als die Idee einer künftigen „vollkommenen Unabhängigkeit“ regungen gehörte Idee einer allgemeinen Evolution der Menschheit, gie für die in ihm seit Jahrhunderten so lebendige, durch mannigfache An- gler“ darstellen soll. Novalla verwerft nicht die okkultistische Ma- nem neuen Menschentypus, einer Art „Uebermensch“, den eben der „Ma- mit dem utopistischen Gedanken einer Evolution der Menschheit zu ei- der magischen Fähigkeiten wären. Novalla verbindet also die Magie transzendentalen erweitert wäre und in dem alle Menschen im Besitze an einen permanenten Zustand, in dem das empirische Bewußtsein zum detaillierten Subjekt“ erblickt, denkt Novalla, wie II, 192, 53 zeigt, etisch verlangte Menschen beschränktes Durchleuchten des „transzen- des Verneinens u. s. w. nur ein zeitweiliges und auf einzelne meditati- Denn während der Okkultismus in den Erscheinungen des Sonnenbultismus,



(Fortsetzung der Anmerkung 2) zu Seite 31 ).

Hensterhuis durch die Idee einer Entwicklungsmöglichkeit die Organe überhaupt – auf Novalis vielleicht eingewirkt haben, so steht durch die Novalische „ Vermehrung und Ausbildung der Sinne “ im engsten Zusammenhang mit seiner magischen Spekulation und dreht sich um das Problem der unbewußten und unwillkürlichen Organe, die bewußt und willkürlich werden sollen, sowie um die Erhöhung der inneren Reizbarkeit der Organe, zwecks eines „ tätigen Gebrauches der Organe“. Hensterhuis dunkle Andeutungen bewegen sich dagegen um ein anderes Problem herum, nämlich um eine Erweiterung des Erkenntnissumfanges, eine „ unendliche Progression von Organen, vermöge deren wir eine unendliche Progression von Seiten und Universums kennen lernen würden“(Hernst.I,143) Nach Hensterhuis ist es „wahrscheinlich, daß die Seele gegenwärtig mit verschiedenen Organen versehen ist, die ihr in der Folgezeit bessere Dienste leisten werden.(H I, 203). In unklaren Äußerungen weist er hin auf die Möglichkeit einer Vermehrung der Organe und Ausfüllung der Zwischenräume zwischen den einzelnen Sensationen(H.II, 195 f, II, 215 f, II 265, II 272-78, II 284); an die Sage von einem vergangenen goldenen Zeitalter anknüpfend glaubt er aus den gegenwärtigen Lücken in unserem Denken und Empfinden(H II 265) sowie aus unserer Unbekanntschaft mit der Natur des genialen Enthusiasmus, der durch seine verknüpfende Beziehungstätigkeit die Lücken ausfüllt, schließen zu können, daß die Menschheit „ in einer früheren Revolution entweder irgend einen Sinn oder irgend ein Vehikel der Sensation verloren haben dürfte(H II, 277) und weist hin auf ein zukünftiges goldenes Zeitalter. Hensterhuis handelt es sich also eigentlich um eine geniale Totalwissenschaft, – eine Idee die wir in einem späteren Kapitel bei Novalis wirksam finden werden, – und um eine Annäherung des Menschen an das Ideal einer möglichst innigen Beziehung zum ganzen Universum(vgl. Ferd.Bulle 33 f), was Novalis selbst einmal(IV 232) mit sichtlichem Anspielung auf Hensterhuis erwähnt. – 3). Durch die Verbindung der Magie mit dem Gedanken einer Evolution zu einem Menschentypus, der den Besitz des irdischen Körpers mit dem Besitz aller transzendentalen Fähigkeiten vereinigen würde, nimmt Novalis in der Geschichte des Okkultismus – soweit wir sie wenigstens zu überblicken vermögen – eine ganz einzigartige Stellung ein. Eine ähnliche Idee – freilich auf Grund der modernen naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorie – haben wir nur bei Du Prel und zwar nur als gelegentliche Äußerung gefunden.



Hernsterhals durch die Idee einer Entwicklungsmöglichkeit die Organe überhaupt - auf Novallas vielfach eingewirkt haben, so steht durch die Novallische "Vermehrung und Ausbildung der Sinne" im engsten Zusammenhang mit seiner magischen Spekulation und dreht sich um das Problem der unbewussten und unwillkürlichen Organe, die bewußt und willkürlich werden sollen, sowie um die Erhöhung der inneren Reizbarkeit der Organe, zwecks eines "tätigen Gebrauches der Organe". Hernsterhals dunkle Andeutungen bewegen sich dagegen um ein anderes Problem herum, nämlich um eine Erweiterung des Erkenntnisumfanges, eine "unendliche Progression von Organen, vermöge deren wir eine unendliche Progression von Seiten und Unterverna kennen lernen würden" (Hernst. I, 142). Nach Hernsterhals ist es "wahrscheinlich, daß die Seele gegenwärtig mit verschiedenen Organen versehen ist, die ihr in der Folgezeit bessere Dienste leisten werden." (H. I, 203). In unklaren Andeutungen weist er hin auf die Möglichkeit einer Vermehrung der Organe und Ausfüllung der Zwischenräume zwischen den einzelnen Sensationen (H. II, 195 f., II, 215 f., II, 265, II, 272-78, II, 284); an die Sage von einem vergangenen goldenen Zeitalter anknüpfend glaubt er aus den gegenwärtigen Lücken in unserem Denken und Empfinden (H. II, 265) sowie aus unserer Unkenntnis mit der Natur des genialen Entstandenen, der durch seine verknüpfende Beziehungstätigkeit die Lücken ausfüllt, schließen zu können, daß die Menschheit "in einer früheren Revolution entweder irgend einen Sinn oder irgend ein Verbal der Sensation verloren haben dürfte" (H. II, 277) und weist hin auf ein zukünftiges goldenes Zeitalter. Hernsterhals handelt es sich also eigentlich um eine geniale Totalwissenschaft, - eine Idee die wir in einem späteren Kapitel bei Novalla wirksam finden werden, - und um eine Annäherung des Menschen an das Ideal einer möglichst innigen Beziehung zum ganzen Universum (vgl. Ferd. Halle 33 f., was Novalla selbst einmal (IV 232) mit ähnlicher Anspielung auf Hernsterhals erwähnt. - 3). Durch die Verbindung der Magie mit dem Gedanken einer Evolution zu einem Menschentypus, der den Besitz des irdischen Körpers mit dem Besitz aller transzendentalen Fähigkeiten vereinigen würde, nimmt Novalla in der Geschichte des Okkultismus - soweit wir die wenigsten zu überblicken vermögen - eine ganz einzigartige Stellung ein. Eine ähnliche Idee - freilich auf Grund der modernen naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorien - haben wir nur bei Du Prel und zwar nur als gelegentliche Äußerung gefunden.



Nun haben wir früher gesehen, daß der Künstler dem physiologischen Umstände seine Fähigkeit zum „tätigen Gebrauch der Organe“ verdankt, daß er „die Reizbarkeit der Organe für den Geist erhöht hat“ (II, 227, 204). Andererseits fordert Novalis eine Vermehrung der Organe durch Erweiterung des Bewußtseins über den ganzen Körper, was wie wir festgestellt haben, nur in einem ekstatischen Zustande statthaben kann. So wird Novalis den Weg zu seiner „Graderhöhung der Menschlichkeit“ in zwei Mitteln finden: in der Erhöhung der „Reizbarkeit der Organe für den Geist“ und in der ekstatischen Steigerung des Bewußtseinszustandes.

Hier aber kombiniert Novalis die Physiologie seiner Zeit und vor allem die dynamische Erregungstheorie des schottischen Arztes John Brown mit seiner Magie und gelangt zu einem besonderen physiologischen Kuriosität wegen möge sie hier angeführt werden: Du Prel nimmt an, daß die Arbeit unseres Lebens nach zweierlei Richtungen sich zuvererbt, auf das „transzendente Subjekt“ und auf unsere irdischen Nachkommen und weist nun darauf hin, daß das Endziel des historischen Prozesses, den er in einer steten Erweiterung des Bewußtseins über das Unbewußte erblickt, sein könnte, „daß der Besitz der Seele immermehr in deren irdische Erscheinungsform überfließen würde und wäre es selbst auf dem Wege der Reinkarnation; daß also die Erde schließlich ein Geschöpf hervorbrächte, in welchem der Besitz des transzendentalen Subjektes ohne Rest vereinigt wäre mit dem Besitz seiner irdischen Erscheinungsform und alles Unbewußte dem Bewußtsein einverleibt wäre. Ein solches Wesen würde demnach unsere beiden Naturen, die heute noch durch die Empfindungsschwelle getrennt sind, in sich vereinigen.... Jenes hypothetische Zukunftswesen, das im normalen bewußten Besitz unserer derzeit nach transzendentalen Fähigkeiten wäre, würde nicht mehr nötig haben, durch Geburt und Tod hindurchzugehen; es hätte den Tod überwunden, indem die Seele als organisierendes Prinzip mit der Leiblichkeit vereinigt wäre.....“ (Du Prel, Rätsel des Menschen, 81. muß festgehalten werden, daß das was wir in II 224, 227 als „Reizbarkeit der Organe für den Geist“ kennen gelernt haben, nach damaliger Terminologie „Sensibilität“ ist, worunter die Empfindlichkeit



Nun haben wir früher gesehen, daß der Künstler dem physiologischen Umstande seine Fähigkeit zum „tätigen Gebrauch der Organe“ verdankt, daß er „die Reizbarkeit der Organe für den Geist erhöht hat“ (II, 327-304). Andererseits fördert Novallas eine Vermehrung der Organe durch

Erweiterung des Bewußtseins über den ganzen Körper, was wir festgestellt haben, nur in einem ekstatischen Zustande stattfinden kann. So wird Novallas den Weg zu seiner „Graderhöhung der Menschheit“ in zwei Mitteln finden: in der Erhöhung der „Reizbarkeit der Organe für den Geist“ und in der ekstatischen Steigerung des Bewußtseinszustandes.

Hier aber kombiniert Novallas die Physiologie seiner Zeit und vor allem die dynamische Erregungstheorie des schottischen Arztes John Brown mit seiner Magie und gelangt zu einem besonderen physiologischen Der Kürzlichkeit wegen möge als hier angeführt werden: Du Prel nimmt

an, daß die Arbeit unseres Lebens nach zweierlei Richtungen sich vertheilt, auf das „transzendente Subjekt“ und auf unsere irdischen Nachkommen und weist nun darauf hin, daß das Endziel des historischen Prozesses, den er in einer stetigen Erweiterung des Bewußtseins über das Unbewußte erblickt, sein könnte, „daß der Besitz der Seele immermehr in deren irdische Erscheinungsform überfließen würde und wäre es selbst auf dem Wege der Reinkarnation;

daß also die Erde schließlich ein Geschöpf hervorbrächte, in welchem der Besitz des transzendentalen Subjektes ohne Rest vereinigt wäre mit dem Besitz seiner irdischen Erscheinungsform und alles Unbewußte dem Bewußtsein einverleibt wäre. Ein solches Wesen würde demnach unsere beiden Naturen, die heute noch durch die Empfindungsschwelle getrennt sind, in sich vereinigen... Jenes hypothetische Zukunfts Wesen, das im normalen bewußten Besitz unserer derzeit nach transzendentalen Fähigkeiten wäre, würde nicht mehr nötig haben, durch Geburt und Tod hindurchzugehen; es hätte den Tod überwunden, indem die Seele als organisierendes Prinzip mit der Selbstlichkeit vereinigt wäre...“ (Du Prel, Rätsel des Menschen, 81.



schen Gedankenkomplex, dessen Mittelpunkt eine makrobiotische „Unsterblichkeit“ bildet. 1) Willkürliche Glieder sind Sinne im strengen Sinn. 2) Vermehrung der Sinne und Ausbildung der Sinne gehört mit zur der Hauptaufgabe der Verbesserung des Menschengeschlechtes, der Graderhöhung der Menschheit.... Äußere Reize haben wir schon in unserer Hand, und mit ihnen die Reizbarkeit; es kommt nun vorzüglich auf Vermehrung und Bildung der Sensibilität.... an.... Die Sinne im strengen Sinn sind viel animierter, wie die übrigen Organe; der übrige Körper soll ihnen nachfolgen und sie sollen zugleich mehr animiert werden, und so ins Unendliche. Der übrige Körper soll auch immer willkürlicher werden wie sie.“ (II 221, 181) Hier ist ganz klar ausgesprochen, wie Novalis den Weg zu der künftigen magischen Sinnestätigkeit sich denkt. Und er fügt noch geistreich hinzu: „Vielleicht entsteht jetzt aus der Disproportion der Sinne und des übrigen Körpers die Notwendigkeit des Schlafes. Der Schlaf muß die Folgen der übermäßigen Reizung der Sinne für den übrigen Körper wieder gut machen. Der Schlaf ist nur den Planetenbewohnern eigen ( ebd.) d.h. der Schlaf ist gegenwärtig vielleicht nur deshalb den Menschen notwendig, um die Disproportion zwischen der übermäßigen Reizung einzelner Sinne und der Reizlosigkeit des übrigen Körpers auszugleichen, denn der Schlaf ist nach Novalis ein Zustand „ohne Seelenreiz“ wo die Seele „gleichmäßig durch den Körper verteilt ist, während das Wachen ein „Wirkungszustand des Seelenreizes“ ist, wo die Seele „punktiert“ lokalisiert ist ( II 216, 166) und zwar eben in den uns bewußten Sinnesorganen. (vgl. III 204, 217). Aber „einst wird der Mensch beständig zugleich schlafen und wachen“ ( II 222, 281) d.h. der „Einwirkungszustand des Seelenreizes“ wird sich auf den ganzen Körper gleichmäßig erstrecken. Den gegenwärtigen Stand kennzeichnet aber Novalis mit den Worten: „der größte Teil unseres Körpers unserer Menschheit selbst schäft noch tief im Schlummer( ebd. )“

1.) d.h. also der „willkürlichen Glieder“. 2.) d.h. Ausbildung der Sensibilität“, wie es weiter unten heißt. Zum Verständnis des ganzen muß festgehalten werden, daß das was wir in II 224, 227 als „Reizbarkeit der Organe für den Geist“ kennen gelernt haben, nach damaliger Terminologie „Sensibilität“ ist, worunter die Empfindlichkeit



schon Gedankenkomplex, dessen Mittelpunkt eine makrobiologische "Un-  
 sterblichkeit" bildet. (1)  
 sterblichkeit" \ "Willkürliche Glieder sind Sinne im strengen Sinn.  
 Vermehrung der Sinne und Ausbildung der Sinne gehört mit zur der  
 Hauptaufgabe der Verbesserung des Menschengeschlechtes, der Grader-  
 höhung der Menschheit... Ausgereifte Reize haben wir schon in unserer  
 Hand, und mit ihnen die Reizbarkeit; es kommt nun vorzüglich auf Ver-  
 mehrung und Bildung der Sensibilität... an... Die Sinne im strengen  
 Sinn sind viel einfacher, wie die übrigen Organe; der übrige Körper  
 soll ihnen nachfolgen und sie sollen zugleich mehr animiert werden,  
 und so das Unendliche. Der übrige Körper soll auch immer willkürli-  
 cher werden wie sie. (II 321, 181) Hier ist ganz klar ausgesprochen,  
 wie Novallas den Weg zu der künftigen magischen Sinnestätigkeit sich  
 denkt. Und er fügt noch folgendes hinzu: "Vielleicht entsteht jetzt  
 aus der Disposition der Sinne und des übrigen Körpers die Notwen-  
 digkeit des Schlafes. Der Schlaf muß die Folgen der übermäßigen Rei-  
 zung der Sinne für den übrigen Körper wieder gut machen. Der Schlaf  
 ist nur den Planetenbewohnern eigen (ebd.) d. h. der Schlaf ist ge-  
 genwärtig vielleicht nur deshalb den Menschen notwendig, um die Dis-  
 proportion zwischen der übermäßigen Reizung einzelner Sinne und der  
 Reizlosigkeit des übrigen Körpers auszugleichen, dann der Schlaf  
 ist nach Novallas ein Zustand "ohne Seelenreiz" wo die Seele "gleich-  
 mäßig durch den Körper verteilt ist, während das Wachen ein "Wir-  
 kungszustand des Seelenreizes" ist, wo die Seele "punktiert" fo-  
 kalisiert ist (II 316, 186) und zwar eben in den uns bewußten Sin-  
 nesorganen. (vgl. III 304, 317). Aber "einst wird der Mensch beständig  
 zugleich schlafen und wachen" (II 322, 321) d. h. der "Einwirkungs-  
 zustand des Seelenreizes" wird sich auf den ganzen Körper gleich-  
 mäßig erstrecken. Den gegenwärtigen Zustand kennzeichnet aber Novallas  
 mit den Worten: "der größte Teil unseres Körpers unserer Mensch-  
 heit selbst schließt noch tief im Schlummer" (ebd.) (3)  
 1.) d. h. also der "willkürlichen Glieder" (2.) d. h. Ausbildung der  
 Sensibilität, wie es weiter unten heißt. Zum Verständnis des ganzen  
 muß festgehalten werden, daß das was wir in II 324, 327 als "Reiz-  
 barkeit der Organe für den Geist" kennen gelernt haben, nach dama-  
 liger Terminologie "Sensibilität" ist, worunter die Empfindlichkeit



Auf welche Weise glaubt nun Novalis die Sensibilität vermehren und ausbilden zu können? Durch häufige intensive Vorstellungstätigkeit, die die Sensibilität, der Organe gegenüber einem Reiz von innen steigert: „Bloße Gedanken, ohne eine gewisse Aufmerksamkeit auf dieselben, und Zuneigung, wirken so wenig, wie bloße Gegenstände. Dadurch, daß man häufig an reizende Gegenstände eines Sinnes wirksam denkt, wird dieser Sinn geschärft, er wird reizbarer. So wenn man häufig an lüsterne Dinge denkt, wird der Geschlechtsteil empfindlicher, der Magen durch Gedanken an schmackhafte Speisen, der Körper auf dieselbe Art und so durchaus“ (III, 60, 302) Und Novalis erblickt darin eine „Methode“, eine schwächliche Konstitution zu verbessern und fordert „allmähliche Übung“ (ebd.) Solche „häufigen Seelenbewegungen-Übungen u.s.w. vermehren den Zusammenhang von Seele und Körper und machen beide sensibler gegeneinander“ (III, 103, 463).

Ja die Aufmerksamkeit gibt uns ein Mittel in die Hand die Reizbarkeit beliebig zu stimmen und zu lenken, sie macht unseren Willen zu Dirigenten der Reizbarkeit: „Es muß eine Möglichkeit, ein Vermögen im Menschen vorhanden sein, die Reizbarkeit beliebig zu stimmen und den Eindruck beliebig zu modifizieren, ein Vermögen Reizbarkeit beliebig zu dirigieren. Am deutlichsten empfinden wir schon dieses Vermögen bei den Veränderungen des Systems der Organe, das wir Seele nennen.

gegen Reize (vgl. Olshausen 34). In diesem Sinne behandelt Novalis die beiden Termini; vgl. II 220, 181: „Viel innerer Reiz, Viel äußerer Reiz, viel Reizbarkeit“.

3.) Vgl. II, 215, 165 „Die Seele ist nur zum Teile wach. Wo sie träumt, wie z.B. in den unwillkürlichen Organen (wohin in gewisser Hinsicht der ganze Körper gehört), da empfindet sie Lust und Unlust.“

1.) Was also Novalis hier „Reizbarkeit“ nennt, ist die innere „Reizbarkeit des Organs für den Geist“ (vgl. II, 227, 204), also das, was er sonst als „Sensibilität“ bezeichnet.



Auf welche Weise glaubt nun Novalla die Sensibilität vermehren und ausbilden zu können? Durch häufige intensive Vorstellungsaktivität, die die Sensibilität, der Organe gegenüber einem Reiz von innen absteigert: „Blosse Gedanken, ohne eine gewisse Aufmerksamkeit auf dieselben, und Zuneigung, wirken so wenig, wie blosse Gegenstände. So durch, dass man häufig an reizende Gegenstände eines Sinnes wirksam denkt, wird dieser Sinn geschärft, er wird reizbarer. So wenn man häufig an lästige Dinge denkt, wird der Geschlechtsteil empfindlicher, der Magen durch Gedanken an schmackhafte Speisen, der Körper auf dieselbe Art und so durchaus“ (III, 80, 302) Und Novalla erblickt darin eine „Methode“, eine schwebeliche Konstitution zu verbessern und fordert „allmähliche Übung“ (ebd.). Solche „häufigen Seelenbewegungen-Übungen u. a. w. vermehren den Zusammenhang von Seele und Körper und machen beide sensibler gegenüberander“ (III, 103, 463).

Ja die Aufmerksamkeit gibt uns ein Mittel in die Hand die Reizbarkeit beliebig zu stimmen und zu lenken, sie macht unseren Willen zu Dirigenten der Reizbarkeit: „Es muß eine Möglichkeit, ein Vermögen im Menschen vorhanden sein, die Reizbarkeit beliebig zu stimmen und den Eindruck beliebig zu modifizieren, ein Vermögen Reizbarkeit beliebig zu dirigieren. Am deutlichsten empfinden wir schon dieses Vermögen bei den Veränderungen des Systems der Organe, das wir Seele nennen.

---

gegen Reize (vgl. Glanzen 84). In diesem Sinne gebührt Novalla die beiden Termini; vgl. II 230, 181: „Viel innerer Reiz, Viel äußerer Reiz, viel Reizbarkeit“.

3.) Vgl. II, 215, 165 „Die Seele ist nur zum Teile wach. Wo sie träumt, wie z. B. in den unwillkürlichen Organen (wohin in gewisser Hinsicht der ganze Körper gehört), da empfindet sie Lust und Unlust“.



1)

Die Aufmerksamkeit ist eine Aeufferung dieses Vermögens. Mittels derselben sind wir imstande, einen beliebigen Gegenstand stark oder schwach, lang oder kurz auf diesen oder jenen der inneren Sinne wirken zu lassen. Die Aufmerksamkeit erhöht und vermindert, stimmt also die Reizbarkeit dieser Organe. Die Abstraktionsfähigkeit ist sehr nahe mit ihr verbunden und wohl eins. Sie hebt die Sollicitation gewisser Inzitate beliebig auf. Sie individualisiert das Organ und macht die Reize beliebig dadurch spezifisch und individuell. Dieses Vermögen besteht also in der Fähigkeit, die Reizbarkeit im Organ zu lokalisieren, beliebig in demselben zu verteilen; sie in einem oder mehrere Punkte zu konzentrieren - diese Kontinente zu machen (Leiter) oder auch dieselbe in unendlich viele, unzusammenhängende Punkte zu zersetzen, zu zerstreuen (Nichtleiter). Durch diese Zerlegung, Zerteilung mindert sie die Reizbarkeit; durch die Vereinigung, Konzentration derselben verstärkt sie dieselbe" (III, 202, 213).

Und nun schließt Novalis weiter: Gibt es ein solches Vermögen im Menschen „innerhalb des Systems, das wir Seele nennen“ also mit Bezug auf die von innen heraus, vom Geiste hervorgerufenen Sinnesvorstellungen, mit Bezug auf die innere Reizbarkeit, die „Sensibilität“, so muß „ganz etwas Ähnliches auch im Körper, im System der gröbern Organe, teils schon vergeben, teils, wie auch dort durch kunstmäßige Übung, in einem noch viel höheren Grade möglich sein.“

Das Ziel der Arzneikunst muß daher vollkommene Ausbildung dieser Fähigkeiten sein. An Beispielen einzelner Fertigkeiten der Art fehlt es nicht. Wir sollen also auch die äußere Reizbarkeit, die von außen auf uns eindringenden Reize durch unsere willkürliche Aufmerksamkeit beliebig gestalten und modifizieren können.

Vorausgesetzt, daß wir die innere „Reizbarkeit“ der Organe für den Geist, die Sensibilität und damit den „tätigen Gebrauch der Organe“ ausgebildet haben, wie es zum Teil beim Künstler schon der Fall ist, so wird unser Verhalten gegenüber den äußeren Reizen folgendes sein können:

1.) Was also Novalis hier „Reizbarkeit“ nennt, ist die innere „Reizbarkeit des Organs für den Geist“ (vgl. II, 227, 204), also das, was er sonst als „Sensibilität“ bezeichnet. „a priorische“ Modifikation

„Künstler der Fall ist.“



Die Aufmerksamkeit ist eine Aneignung dieses Vermögens. Mittels der selben sind wir imstande, einen beliebigen Gegenstand stark oder schwach, lang oder kurz auf diesen oder jenen der inneren Sinne wirken zu lassen. Die Aufmerksamkeit erhöht und vermindert, stimmt also die Reizbarkeit dieser Organe. Die Assoziationsfähigkeit ist sehr nahe mit ihr verbunden und wohl eins. Sie hebt die Sollicitation gewisser Instanzen beliebig auf. Sie individualisiert das Organ und macht die Reize beliebig spezifisch und individuell. Dieses Vermögen besteht also in der Fähigkeit, die Reizbarkeit im Organ zu lokalisieren, beliebig in denselben zu verteilen; sie in einem oder mehrere Punkte zu konzentrieren - diese Konzentration zu machen (Leiter) oder auch dieselbe in unendlich viele, unzusammenhängende Punkte zu zerlegen, zu zerstreuen (Nichtleiter). Durch diese Zerlegung, Zerteilung mindert sie die Reizbarkeit; durch die Vereinigung, Konzentration derselben verstärkt sie dieselbe" (III, 202, 213).

Und nun schließt Novalis weiter: Gibt es ein solches Vermögen im Menschen "innerhalb des Systems, das wir Seele nennen" also mit Bezug auf die von innen heraus, vom Geiste hervorgerufenen Sinneseindrücke, mit Bezug auf die innere Reizbarkeit, die "Sensibilität", so muß "ganz etwas Ähnliches auch im Körper, im System der äußeren Organe, teils schon gegeben, teils, wie auch dort durch Kunst nachträgliche Übung, in einem noch viel höheren Grade möglich sein."

Das Ziel der Arzneikunst muß daher vollkommenere Ausbildung dieser Fähigkeiten sein. An Beispielen einzelner Fertigkeiten der Art fehlt es nicht. Wir sollen also auch die äußere Reizbarkeit, die von außen auf uns einwirkenden Reize durch unsere willkürliche Aufmerksamkeit beliebig gestalten und modifizieren können.

Vorausgesetzt, daß wir die innere Reizbarkeit der Organe für den Geiste, die Sensibilität und damit den "tätigen Gebrauch der Organe" ausgebildet haben, wie es zum Teil beim Künstler schon der Fall ist, so wird unser Verhalten gegenüber den äußeren Reizen folgendes sein können:

1.) Was also Novalis hier "Reizbarkeit" nennt, ist die innere "Reizbarkeit des Organs für den Geiste" (vgl. II, 227, 204), also das, was er sonst als "Sensibilität" bezeichnet.



Wir haben gesehen wie Novalis die Begriffe der „Sensibilität“ und „Reizbarkeit“ für die Philosophie seiner „magischen Poesie“ verwendet hat. Betrachten wir nun wie er in der „Theorie der Vernunft“ mit der von uns schon früher festgestellten „magischen Poesie“ eine ekstatische Steigerung des geistigen Zustandes und von der physiologischen Bedeutung der „magischen Poesie“ eine okkultistische Vorstellung einer „stärksten“ 1) beruhenden Makrobiotik folgend Browns Lehre zu einer „sterblichkeit“ umbildet.

Die Eigenschaft des lebendigen Körpers, von äußeren Reizen, wie Blut u. zw. und von inneren 2) Potenzen, wie Sinnes- und Gemütsaffekten, nicht gehalten sein, den stärksten zu wählen, wenn es nicht in den Plan der Bewegungen und Modifikationen seines Werkzeuges paßt, sondern es wird sein Werkzeug, wenn dieses nach der Voraussetzung, ganz von Vernunft durchdrungen und mit- 3) hin ganz in der Gewalt derselben ist, zwingen, den Reiz anzunehmen, der zu der zweckmäßigen Bewegung und Modifikation derselben hinreichend ist. Dies ist der Fall bei mehreren zugleich eindringenden Reizen. – Dasselbe wird aber auch gelten, wenn nur ein Reiz vorhanden ist. Hier muß das Vernunftwesen die Kraft haben, dasjenige, was denselben vielleicht zur erforderlichen Inzitation abgeht, durch Verstärkung der Reizbarkeit des Werkzeuges zu ergänzen, und was ihm etwa an überschüssiger Kraft beiwohnt, durch Verminderung, Herabsetzung der Reizbarkeit des Organs, zu temperieren. – Zerlegung eines Reizes in mehrere durch langsame, sukzessive Aufnahme Vereinigung mehrerer Reize in Einen durch simultane- schnelle Aufnahme“ (III, 201, 212.). Hier entwickelt also Novalis die entsprechende Anwendung derselben Methode einer willkürlichen Lenkung der äußeren Reize, wie es sie für die willkürliche „Dirigierung“ der inneren Reize (in III 202, 213) ausgebildet wissen wollte.

1.) vgl. III 34, 158: „Sollen Körper und Seele vielleicht auf gewisse Weise getrennt sein- und ist es nicht Schwäche, wenn jede Affektion des einen gleich auf Affektion des anderen ist- ohne Dazwischenkunft des Willens?“ 2.) Bezieht man dies auf den Künstler u. sein Verhalten gegenüber den auf ihn eindringenden Reizen der Aussenwelt, so bildet dieses Fragment eine Ergänzung zu dem von uns S. 17 f. behandelten Frag II 227, 204, wo nur die von Ihnen nach Außen strömende Tätigkeit, seine „ohne äußere Sollicitation“ erfolgende „a priorische“ Modifizierungstätigkeit geschildert ist. 3.) Was dort nach Novalis eben beim Künstler der Fall ist.



„Unter mehreren einbringenden Reizen wirkt auf das unvernünftige Wesen, nach dem unabhängigen Gesetze des Mechanismus, der stärkste. Das unvernünftige Wesen zieht ihn an, und wenn es auch zerstört. Das Vernunftwesen hat eben an seiner Vernunft ein Prinzip, das außer den Grenzen der mechanischen Gesetzgebung liegt. Je mehr es also Vernunftwesen ist, desto unabhängiger von der Wirkbarkeit der mechanischen Gesetze wird es also agieren können. Wenn es nun aber zur Realisierung seines Entwurfs, zur Darstellung der Idee seiner Existenz eines mechanischen Stoffes, als Werkzeug, bedarf, so wird es bei einbringenden Reizen, die zur Bewegung und Erhaltung seines Werkzeuges nötig sind, nicht gehorchen sein, den stärksten zu wählen, wenn es nicht in den Plan der Bewegungen und Modifikationen seines Werkzeuges paßt, sondern es wird sein Werkzeug, wenn dieses nach der Voraussetzung, ganz von Vernunft durchdrungen und mit-

hin ganz in der Gewalt derselben ist, zwingen, den Reiz anzunehmen, der zu der zweckmäßigen Bewegung und Modifikation derselben hinreichend ist. Dies ist der Fall bei mehreren zugleich einbringenden Reizen. Dasselbe wird aber auch gelten, wenn nur ein Reiz vorhanden ist. Hier muß das Vernunftwesen die Kraft haben, dasjenige, was denselben vielleicht zur erforderlichen Instillation abgibt, durch Verstärkung der Reizbarkeit des Werkzeuges zu ergänzen, und was ihm etwa an überschüssiger Kraft beikommt, durch Verminderung, Herabsetzung der Reizbarkeit des Organs, zu temperieren. - Zerlegung eines Reizes in mehrere durch langsame, exzessive Aufnahme Vereinigung mehrerer Reize in einen durch simultane - schnelle Aufnahme“ (III, 201, 212.). Hier entwickelt also Novallas die entsprechende Anwendung derselben Methode einer wirklichen Lenkung der äußeren Reize, wie es sie für die wirkliche „Dirigierung“ der inneren Reize (in III 202, 213) ausgebildet wissen wollte.

1.) vgl. III 34, 158: „Sollen Körper und Seele vielleicht auf gewisse Weise getrennt sein - und ist es nicht Schwäche, wenn jede Affektion des einen gleich auf Affektion des anderen ist - ohne Zwischenkunft des Willens? 2.) Bezieht man dies auf den Künstler u. sein Verhalten gegenüber den auf ihn einbringenden Reizen der Außenwelt, so bildet dieses Fragment eine Ergänzung zu dem von uns 8.17 f. behandelten Fragment II 227, 204, wo nur die von innen nach außen strömende Tätigkeit, seine „ohne äußere Sollicitation“ erfolgende „a priorische“ Modifikation der Reize (III 202, 213) entwickelt ist. 3.) Was dort nach Novallas eben beim Künstler der Fall ist.



der Wechsel auf. Der Tod ist natürlich zweifach. Das Verhältnis zwischen Wir haben gesehen wie Novalis die Begriffe der „Sensibilität“ und der „Reizbarkeit“ für die Philosophie seiner „magischen“ Sinnes-  
tätigkeit verwendet hat. Betrachten wir nun wie er Browns Erregungs-  
theorie mit der von uns schon früher festgestellten Notwendigkeit  
einer ekstatischen Steigerung des geistigen Zustandes verbindet,  
und von der physiologischen Bedeutung der „Magie“ ausgehend und de-  
okkultistischen Vorstellung einer auf die Stärkung der Lebenskraft  
beruhenden Makrobiotik folgend Browns Lehre zu einer „Kunst der Un-  
sterblichkeit“ umbildet.

Die Eigenschaft des lebendigen Körpers, von äußeren Potenzen, wie Luft  
Blut u. zw. und von inneren Potenzen, wie Sinnes- und Gedankentätig-  
keit, Leidenschaft, Gemütsaffekte u. zw., affiziert zu werden, nennt  
Brown Erregbarkeit, die Wirkung dieser Reize auf die Erregbarkeit  
nennt er Erregung. Das Leben setzt sich nach ihm zusammen aus einer  
Reihe von Erregungen. Zwischen Erregbarkeit und Erregung besteht ein  
Wechselverhältnis; je schwächer die Reize eingewirkt haben, oder je  
geringer sie sind, umsomehr häft sich die Erregbarkeit, und unge-  
kehrt, je mächtiger der Reiz gewesen ist, umsomehr wird die Erreg-  
barkeit erschöpft. Die Umstände, unter welchen Erregung entsteht,  
haben zwei Grenzpunkte: Der eine Grenzpunkt ist Erschöpfung der Er-  
regbarkeit durch zu intensive Reize („indirekte Schwäche“); durch  
eine vollkommene derartige Erschöpfung tritt der Tod ein. Der andere  
Grenzpunkt ist die Anhäufung der Erregbarkeit durch zu geringe Reize  
(„direkte Schwäche“), die beim absoluten Mangel von Reizen ebenfalls  
1) zum Tod führt.

Dementsprechend erklärt Novalis: „Tod ist nichts als Unterbrechung  
des Wechsels zwischen inneren und äußeren Reizen, zwischen Seele u.  
Welt. Das Mittelglied, das Produkt gleichsam dieser beiden unendli-  
chen, veränderlichen Größen ist der Körper, das Erregbare, oder bes-  
ser das Medium der Erregung. Der Körper ist das Produkt und zugleich  
das Modifikans der Erregung, eine Funktion von Seele und Welt, die-  
se Funktion hat ein Maximum und Minimum, ist das erreicht, so hört

---

2. 1.) vgl. August Hirsch: Geschichte der medizinischen Wissenschaft  
in Deutschland S 385 f.



Wir haben gesehen wie Novella die Begriffe der „Sensibilität“ und der „Reizbarkeit“ für die Philosophie seiner „magischen“ Sinnestätigkeit verwendet hat. Betrachten wir nun wie er Browns Erregungstheorie mit der von uns schon früher festgestellten Notwendigkeit einer exaktischen Steigerung des geistigen Zustandes verbindet, und von der physiologischen Bedeutung der „Magie“ ausgehend und der okkultistischen Vorstellung einer auf die Stärkung der Lebenskraft beruhenden Makrobiotik folgend Browns Lehre zu einer „Kunst der Unsterblichkeit“ umbildet.

Die Eigenschaft des lebendigen Körpers, von äußeren Potenzen, wie Luft, Blut u. zw. und von inneren Potenzen, wie Sinnes- und Gedankenstätigkeit, Leidenschaft, Gemütsaffekte u. zw., affiziert zu werden, nennt Brown Erregbarkeit, die Wirkung dieser Reize auf die Erregbarkeit nennt er Erregung. Das Leben setzt sich nach ihm zusammen aus einer Reihe von Erregungen. Zwischen Erregbarkeit und Erregung besteht ein Wechselverhältnis; je schwächer die Reize eingewirkt haben, oder je geringer sie sind, umso mehr hält sich die Erregbarkeit, und umgekehrt, je mächtiger der Reiz gewesen ist, umso mehr wird die Erregbarkeit erschöpft. Die Umstände, unter welchen Erregung entsteht, haben zwei Grenzpunkte: Der eine Grenzpunkt ist Erschöpfung der Erregbarkeit durch zu intensive Reize („indirekte Schwäche“); durch eine vollkommene dergestaltige Erschöpfung tritt der Tod ein. Der andere Grenzpunkt ist die Anhäufung der Erregbarkeit durch zu geringe Reize („direkte Schwäche“), die beim absoluten Mangel von Reizen ebenfalls zum Tod führt.

Dementsprechend erklärt Novella: „Tod ist nichts als Unterbrechung des Wechsels zwischen inneren und äußeren Reizen, zwischen Seele u. Welt. Das Mittelglied, das Produkt gleichsam dieser beiden unendlichen, veränderlichen Größen ist der Körper, das Erregbare, oder besser das Medium der Erregung. Der Körper ist das Produkt und zugleich das Modifikans der Erregung, eine Funktion von Seele und Welt, die so Funktion hat ein Maximum und Minimum, ist das erreicht, so hört

1.) vgl. August Hirsch: Geschichte der medizinischen Wissenschaft

in Deutschland 2. 385 f.



der Wechsel auf. Der Tod ist natürlich zweifach. Das Verhältnis zwischen  $x$  und  $y$  ist vor- und rückwärts veränderlich; die Funktion im Künstler, so spielt er offenbar auf die im Fragn. III, 201, 212 ganzen ist aber auch veränderlich" (III, 106, 480).

analogische Fähigkeit, die Stärke der äußeren Reize willkürlich zu regeln, an, eine Fähigkeit, die hier dem Künstler zugeschrieben wird. Die Hauptfrage des „Künstlers der Unsterblichkeit“ ist aber den, welche zuerst das Leben erzeugen und es nochmals unterhalten, zuletzt die Neigung haben, seine Auflösung zu bewirken, so daß die herrschende Konstitution ein Überwiegen des äußeren Reizes gegenüber dem inneren erblicke<sup>2)</sup>, denn er fordert zur Herstellung eines harmonischen Verhältnisses zwischen beiden, die Vermehrung des inneren Funktion die Möglichkeit eine Erhaltung des Lebenszustandes durch entsprechende Harmonie zwischen den beiden Potenzen, dem äußeren und dem inneren Reiz: „Das Maß der Konstitution ist der Erweiterung und der Verlängerung fähig. Der Tod läßt sich also in unbestimmte Fernen hinaussetzen. Krankheiten, welche durch übermäßig starke Reize hervorgerufen sind, bezw. auf abnorm gesteigerte Erregung beruhen, nannte ich die Kunst der Konstitutionsbildung und Verbesserung. Die eigentliche Heilkunst bloß die Vorschriften zur Erhaltung und Restauration<sup>3)</sup>“, und zwar unterscheidet er „direkte Asthenie“, bei welcher das spezielle Verhältnis und Wechsels der Reize oder der Faktoren, oder infolge zu geringer Reizung die Erregung herabgesetzt, die Der Künstler der Unsterblichkeit betreibt die höhere Medizin, die Infinitesimalmedizin, er betreibt die Medizin als höhere Kunst, als synthetische Kunst. Er betrachtet beständig die beiden Faktoren zugleich ist, so daß die normalen Reize nicht mehr den gehörigen Grad von Erregung zu bewirken vermögen. Die meisten Krankheiten heilt Brown vereinigen. Der äußere Reiz ist schon in seiner Unermeßlichkeit gleichsam da und größtenteils in der Gewalt des Künstlers. Wie gering ist aber der innere Reiz gegen den äußeren. Allmähliche Vermehrung der Tätigkeit, Aufregung u.s.w. - Novalis dehnt nun diese Auffassung auf inneren Reizes ist also die Hauptfrage des Künstlers der Unsterblichkeit. Mit welchem Rechte kann man hier nicht sagen, auch darin haben die Dichter auf eine sonderbare Weise wahrgesagt, daß die Musen allein Unsterblichkeit geben. Jetzt erscheint auch der Gelehrte in einem neuen Lichte. Mein magischer Idealismus. -- Die gemeine Medizin ist ist uns in der Tat schon aufgeschloßen, sie ist immer offenbar. Würd Handwerk. Sie hat nur das Nützliche im Sinn. Jede Krankheit, jede Verletzung sollte benutzt werden können zu jenem großen Zwecke" (ebd.) d.h. mitten unter ihr. Heilmethode des jetzigen mangelhaften Zustandes. also: Der „Künstler der Unsterblichkeit“ sucht den äußeren und inneren Reiz harmonisch zusammenzusetzen. Der äußere Reiz ist in seiner Unermeßlichkeit durch die körperliche Existenz schon gegeben. Wenn No-

2. ( ebd. S. 388.



38.  
 der Wechsel auf. Der Tod ist natürlich zweifach. Das Verhältnis zw-  
 achen x und y ist vor- und rückwärts veränderlich; die Funktion im  
 ganzen ist aber auch veränderlich" (III, 108, 480).  
 Hatte aber Brown, der das Leben als einen erzwungenen, zur Auflösung  
 immer hinneigenden Zustand aufzufassen, erklärt, daß die nämlichen Po-  
 tenzen, welche zuerst das Leben erzeugen und es nochmals unterhal-  
 ten, zuletzt die Neigung haben, seine Auflösung zu bewirken, so daß  
 das Leben, seine Dauer, seine Abnahme und der Tod alle gleich natü-  
 rliche Zustände sind, so folgert Novalis aus der Veränderlichkeit der  
 Funktion die Möglichkeit einer Erhaltung des Lebenszustandes durch ent-  
 sprechende Harmonie zwischen den beiden Potenzen, dem Äußeren und dem  
 inneren Reiz: "Das Maß der Konstitution ist der Erweiterung und der  
 Verengung fähig. Der Tod läßt sich also in unbestimmte Fernen hin-  
 aussetzen. Die Lebensordnungsfähigkeit im strengen Sinne enthält eigent-  
 lich die Kunst der Konstitutionsbildung und Verbesserung. Die eigent-  
 liche Heilkunst bloß die Vorschriften zur Erhaltung und Restauration  
 des speziellen Verhältnisses und Wechsels der Reize oder der Faktoren.  
 Der Künstler der Unsterblichkeit bezieht die höhere Medizin, die in-  
 finitesimalmedizin, er bezieht die Medizin als höhere Kunst, als syn-  
 thetische Kunst. Er betrachtet beständig die beiden Faktoren zugleich  
 als Eins und sucht sie harmonisch zu machen, als zu einem Zwecke zu  
 vereinigen. Der äußere Reiz ist schon in seiner Unermesslichkeit gleich-  
 sam da und größtenteils in der Gewalt des Künstlers. Wie gering ist  
 aber der innere Reiz gegen den äußeren. Ähnliche Vermehrung des  
 inneren Reizes ist also die Hauptfrage des Künstlers der Unsterblich-  
 keit. Mit welchem Rechte kann man hier nicht sagen, auch darin haben  
 die Dichter auf eine sonderbare Weise wahrgesagt, daß die Müssen allein  
 Unsterblichkeit geben. Jetzt erscheint auch der Gelehrte in einem  
 neuen Lichte. Nein magischer Idealismus. -- Die gemeine Medizin ist  
 Handwerk. Sie hat nur das Nützliche im Sinn. Jede Krankheit, jede Ver-  
 letzung sollte benutzt werden können zu jenem großen Zwecke" (ebd. d. h.  
 also: Der "Künstler der Unsterblichkeit" sucht den äußeren und inne-  
 ren Reiz harmonisch zusammenzusetzen. Der äußere Reiz ist in seiner  
 Unermesslichkeit durch die körperliche Existenz schon gegeben. Wenn No-  
 valis (ebd. S. 388).



valis erklärt, der äußere Reiz sei „größtenteils in der Gewalt des Künstlers“, so spielt er offenbar auf die im Fragm. III, 201, 212 analogische Fähigkeit, die Stärke der äußeren Reize willkürlich zu regeln, an, eine Fähigkeit, die hier dem Künstler zugeschrieben wird.<sup>1)</sup> Die Hauptfrage des „Künstlers der Unsterblichkeit“ ist aber die Vermehrung des „inneren Reizes“. Novalis muß also in der herrschenden Konstitution ein Ueberwiegen des äußeren Reizes gegenüber dem inneren erblicken, denn er fordert zur Herstellung eines harmonischen Verhältnisses zwischen beiden, die Vermehrung des inneren Reizes. Dies werden uns die folgenden Ausführungen bestätigen:

Brown hatte das Leben als einen Erregungszustand aufgefasst und das Wesen der Krankheit in einer zu geringen oder zu heftigen Erregung gesucht. Krankheiten, welche durch übermäßig starke Reize hervorgerufen sind, bzw. auf abnorm gesteigerte Erregung beruhen, nannte Brown „sthenische“, die aus mangelnder Erregung erzeugten „asthenische“, und zwar unterscheidet er „direkte Asthenie“, bei welcher infolge zu geringer Reizung die Erregung herabgesetzt, die Erregbarkeit aber angehäuft ist, und „indirekte Asthenie“, bei welcher infolge einer zu starken Erregung die Erregbarkeit vermindert ist, so daß die normalen Reize nicht mehr den gehörigen Grad von Erregung zu bewirken vermögen. Die meisten Krankheiten hielt Brown für asthenischer Natur und suchte sie durch asthenisierende Mittel zu heilen. Als solche Mittel galten ihm Spirituosen, Opium, Geistes-tätigkeit, Aufregung u.s.w.<sup>2)</sup> Novalis dehnt nun diese Auffassung auf die herrschende Konstitution überhaupt aus, die ihm als eine asthenische erscheint, und macht den zum „Zaubern“ der „Kunst des Wahnsinns“ (II, 310, 420) notwendigen ekstatischen Zustand zum sthenisierenden Heilmittel für die ganze Menschheit: „Die Geisterwelt ist uns in der Tat schon aufgeschlossen, sie ist immer offenbar. Würden wir plötzlich so elastisch, als es nötig wäre, so sähen wir uns mitten unter ihr. Heilmethode des jetzigen mangelhaften Zustandes. Ehemals durch Fasten und moralische Reinigungen, jetzt vielleicht durch die stärkende Methode.“ (II, 198, 70).

1.) Uebrigens ganz vereinzelt; doch vgl. über den Zusammenhang mit III, 201, 212 unsere Ausführungen S. 28. 2) August Hirsch, aa. O. 388 f.



valle erklärt, der äußere Reiz sei „größtenteils in der Gewalt des Künstlers“, so spielt er offenbar auf die im Fragm. III, 201, 212 analogische Fähigkeit, die Stärke der äußeren Reize willkürlich zu regeln, an, eine Fähigkeit, die hier dem Künstler zugeschrieben wird. Die Hauptfrage des „Künstlers der Unsterblichkeit“ ist aber die Vermehrung des „inneren Reizes“. Novalis muß also in der herrschenden Konstitution ein Ueberwiegen des äußeren Reizes gegenüber dem inneren erblicken, denn er fordert zur Herstellung eines harmonischen Verhältnisses zwischen beiden, die Vermehrung des inneren Reizes. Dies werden uns die folgenden Ausführungen bestätigen:

Brown hatte das Leben als einen Erregungsstand aufgefaßt und das Wesen der Krankheit in einer zu geringen oder zu heftigen Erregung gesucht. Krankheiten, welche durch übermäßig starke Reize hervorgerufen sind, bzw. auf abnorm gesteigerte Erregung beruhen, nannte Brown „asthenische“, die aus mangelnder Erregung erzeugten „asthetische“, und zwar unterscheidet er „direkte Asthenie“, bei welcher infolge zu geringer Reizung die Erregung herabgesetzt, die Erregbarkeit aber angehoben ist, und „indirekte Asthenie“, bei welcher infolge einer zu starken Erregung die Erregbarkeit vermindert ist, so daß die normalen Reize nicht mehr den gehörigen Grad von Erregung zu bewirken vermögen. Die meisten Krankheiten hielt Brown für asthenischer Natur und suchte sie durch asthenisierende Mittel zu heilen. Als solche Mittel galten ihm Spirituosen, Opium, Gelästerfähigkeit, Aufregung u. s. w. Novalis dehnt nun diese Auffassung auf die herrschende Konstitution überhaupt aus, die ihm als eine asthetische erscheint, und macht den zum „Zauberer“ der „Kunst des Wahnsinns“ (99 II, 310, 420) notwendigen ekstatischen Zustand zum asthenisierenden Heilmittel für die ganze Menschheit: „Die Gelästerwelt ist uns in der Tat schon aufgeschlossen, sie ist immer offenbar. Wir den wir plötzlich so ekstatisch, als es nötig wäre, so sähen wir uns mitten unter ihr. Heilmethode des jetzigen mangelhaften Zustandes. Thema durch Faste und moralische Reinigungen, jetzt vielleicht durch die stärkende Methode. (II. 199, 70).

1. (Uebrigens ganz vereinzelte; doch vgl. über den Zusammenhang mit

III, 201, 212 unsere Ausführungen S. 38. 2) August Hirsch, a. a. O. 388 f.



1) „Es liegt nur an der Schwäche unserer Organe und der Selbstbe-  
rührung, daß wir uns nicht in der Feenwelt erblicken“ (II 310, 417).  
Novalis stellt die „wichtige Frage, ob die Menschheit im Zustand  
der direkten oder indirekten Schwäche sei? Ob Schwärmerei, Begeist-  
rung direkte oder indirekte Sthenie sei? (III 378, 1136) Brown er-  
scheint ihm als „der Arzt unserer Zeit. Die herrschende Konstitu-  
tion ist die zärtliche, die asthenische. Das Heilsystem ist das na-  
türliche Produkt der herrschenden Konstitution.- daher es sich mit  
dieser ändern muß“ (III, 56, 282).

Dieser letzte Gedanke sagt also, daß uns jetzt die „Vermehrung des  
inneren Reizes“ betont werden muß, daß sie aber einst, wo unsere Kon-  
stitution genügend gestärkt sein wird, nicht mehr das Hauptproblem  
bilden wird. Tatsächlich will ja Novalis für die Zukunft eine Harmo-  
nie zwischen den beiden Systemen: der „Seele“, die in der Abhängig-  
keit der „Geisterwelt“, des Inbegriffes innerer Reize“ steht, einer-  
seits und des Körpers, der in der Abhängigkeit der äußeren Welt, der  
Natur als des „Inbegriffes der äußeren Reize“ steht. Beide Systeme  
sollten „in einem vollkommenen Wehnselverhältnis“ stehen, „in wel-  
chem jedes von seiner Welt affiziert, einen Einklang, keinen Einton  
bildete. Kurz beide Welten, sowie beide Systeme sollen eine freie  
Harmonie, keine Disharmonie oder Monotonie bilden. Der Uebergang von  
Monotonie zur Harmonie wird freilich durch Disharmonie gehen- und nur  
am Ende wird eine Harmonie entstehen. In der Periode der Magie dient  
der Körper der Seele, oder der Geisterwelt. (Wahnsinn - Schwärmerei)“.  
(II, 191, 51) d.h. also: durch die „Vermehrung des inneren Reizes“

1.) vgl. III 196, 177 „Das Schwächungs- und Abhärtungssystem der stren-  
gen Moralisten und strengen Asketen ist nichts, als das bekannte bis-  
herige Heilungssystem in der Medizin. Ihm entgegen muß man ein Browni-  
sches Stärkungssystem setzen, wie dem letzteren. Hat dies schon jemand  
versucht? Auch hier werden die bisherigen Gifte und reizenden Substan-  
zen eine große Rolle spielen, u. Wärm u. Kälte ebenfalls ihre Rollen  
wechseln.“ (Nach Brown sind nämlich gewisse Gifte u. die Wärme stheni-  
sierende Mittel). Dieses Fragn. widerspricht nicht dem oben zitierten  
II, 198, 70, denn wohl haben die Moralisten und Asketen eine Steigerung  
der geistigen Kräfte erzielt, wie sie auch Novalis fordert, doch war ihr  
Endzweck, das leibliche Leben zu depotenzieren, während Novalis gerade  
durch die geistige Steigerung den Leib „unsterblich“ zu machen hofft.

2.) vgl. III, 65, 326 und dazu II, 310, 420.

des Brownianismus (vgl. A. Hirsch, a.a.O. 395 ff).



1) „Es liegt nur an der Schwäche unserer Organe und der Selbstbe-  
 rührung, daß wir uns nicht in der Fernwelt erblicken“ (II 310, 417).  
 Novalis stellt die „wichtige Frage, ob die Menschheit im Zustand  
 der direkten oder indirekten Schwäche sei? Ob Schwärmerel, Begeiste-  
 rung direkte oder indirekte Stenose sei? (III 378, 1138) Brown er-  
 scheint ihm als „der Arzt unserer Zeit. Die herrschende Konstitu-  
 tion ist die körperliche, die asthenische. Das Heilsystem ist das na-  
 türliche Produkt der herrschenden Konstitution. — daher es sich mit  
 dieser ändern muß“ (III, 58, 382).  
 Dieser letzte Gedanke sagt also, daß uns jetzt die „Vermehrung des  
 inneren Reizes“ betont werden muß, daß sie aber einseitig, wo unsere Kon-  
 stitution genügend gestärkt sein wird, nicht mehr das Hauptproblem  
 bilden wird. Tatsächlich will ja Novalis für die Zukunft eine Harmo-  
 nie zwischen den beiden Systemen: der „Seele“, die in der Abhängig-  
 keit der „Gefahrwelt“, des „begrifflichen inneren Reizes“ steht, einer-  
 seits und des Körpers, der in der Abhängigkeit der äußeren Welt, der  
 Natur als des „begrifflichen äußeren Reizes“ steht. Beide Systeme  
 sollten „in einem vollkommenen Wechselverhältnis“ stehen, „in wel-  
 chem jedes von seiner Welt affiziert, einen Kinklang, keinen Einklang  
 bildet. Kurz beide Welten, sowie beide Systeme sollen eine freie  
 Harmonie, keine Disharmonie oder Monotonie bilden. Der Übergang von  
 Monotonie zur Harmonie wird freilich durch Disharmonie gehen- und nur  
 am Ende wird eine Harmonie entstehen. In der Periode der Magie dient  
 der Körper der Seele, oder der Gefahrwelt. (Wahnstinn - Schwärmerel).“  
 (II, 191, 51) d.h. also: durch die „Vermehrung des inneren Reizes“

1.) vgl. III 198, 177 „Das Schwächungs- und Abhängigkeitssystem der stren-  
 gen Moralisten und strengen Asketen ist nichts, als das bekannte pla-  
 netarische Heilungssystem in der Medizin. Ihm entgegen muß man ein Browni-  
 sches Stärkungssystem setzen, wie dem letzteren. Hat dies schon jemand  
 versucht? Auch hier werden die platonischen Gifte und reizenden Substan-  
 zen eine große Rolle spielen. „Waren u. Kälte ebenfalls ihre Sollen  
 wechseln.“ (Nach Brown sind nämlich gewisse Gifte u. die Wärme stän-  
 diger Mittel). Dieses System widerspricht nicht dem oben zitierten  
 II, 198, 70, denn wohl haben die Moralisten und Asketen eine Steigerung  
 der gelastigten Kräfte erzielt, wie sie auch Novalis fordert, doch war ihr  
 Endzweck, das leidliche Leben zu deponieren, während Novalis gerade  
 durch die gelastigte Steigerung den Leib „unsterblich“ zu machen hofft.  
 2.) vgl. III, 85, 328 und dazu II, 310, 430.



wird der äußere zunächst leiden; wenn aber der innere Reiz durch die „Periode der Magie“, der „Schwärmerei“ entsprechend gestärkt ist, wird eine Harmonie eintreten, indem der innere und der äußere Reiz sich die Wagschale halten werden. Gerade der „Künstler der Unsterblichkeit“ sagt unser Fragm. (III, 106, 480), „betreibt die Medizin als höhere Kunst, als sythetische Kunst. Er betrachtet beständig die beiden Faktoren als Eins und sucht sie harmonisch zu machen, sie zu Einem Zweck zu vereinigen“. Dementsprechend will Novalis auch eine Synthesis von Reizbarkeit und Sensibilität: „Synthesis von Seele und Körper, und Reizbarkeit und Sensibilität. Sie gehen natürlich jetzt schon in einander durch Indifferenzsphären über; unendliche Erweiterung dieser Indifferenzsphären, Realisierung, Ausfüllung der Null ist das schwieirige Problem der Künstler der Unsterblichkeit. Die Indifferenzsphäre ist das Maß der Konstitution.“ (II, 221, 181). Und fordert er vor allem die „Vermehrung und Ausbildung der Sensibilität“ als die „Hauptaufgabe“ zur „Verbesserung des Menschengeschlechtes“, so soll dies doch auf diese Weise geschehen, „daß die Reizbarkeit und der äußere Reiz nicht dabei leiden, nicht dabei vernachlässigt werden, denn sonst webt man ein sehr zerreißbares Gewebe....man animiert (säuert) den Körper, ohne an seine Erneuerung (Erneuerung der Basis, Zerlegung von Brennmaterialien) zu denken. Der Geist ist das Organ des Körpers, die Seele ist die eindringende Basis des Oxygenes. Leben ist ein Feuerprozeß. Je reiner der Geist ist, desto heller und feuriger das Leben, die Säuerung oder Animierung. Der organische Stoff ist animierbar wie brennbar.... Je besser der organische Stoff, desto vollkommener die Animierung, desto totaler die Animation (die Verbrennung). Vollkommener organischer (brennbarer) Stoff. Es gibt keinen absolut höchsten Grad der Äußerung, so wenig wie der Animation. Die Konzentration (Oxygenation) ist unendlicher Grade fähig.“ (II 221, 181). Und wenn nun Novalis erklärt; „die Sinne im strengern Sinn“ d.h. also die willkürlichen Glieder, „sind viel animierter wie die übrigen Organe; der übrige Körper soll ihnen nachfolgen, und sie sollen zugleich mehr animiert werden, und so ins Unendliche“ (ebd), so wird die Beziehung der

---

1.) vgl. III, 186, 120, 2). vgl. III 315, 861; Röschlaub, mit dem Novalis hier sich auseinandersetzt, war der konsequenteste Ausgestalter des Brownianismus (vgl. A. Hirsch, a.a.O. 395 ff).



wird der Äußere zunächst leiden; wenn aber der innere Reiz durch die „Periode der Magie“, der „Schwärmerei“ entsprechend gestärkt ist, wird eine Harmonie eintreten, indem der innere und der Äußere Reiz sich die Waagschale halten werden. Gerade der „Künstler der Unsterblichkeit“ sagt unser Traktat (III, 108, 480): „betrifft die Menschheit als höhere Kunst, als ästhetische Kunst. Er betrachtet beständig die beiden Faktoren als Eins und sucht sie harmonisch zu machen, sie zu einem Zweck zu vereinigen.“ Dementsprechend will Novallas auch eine Synthese von Reizbarkeit und Sensibilität: „Synthese von Seele und Körper, und Reizbarkeit und Sensibilität. Sie gehen natürlich jetzt schon in einander durch Indifferenzsphären über; unendliche Erweiterung dieser Indifferenzsphären, Realisierung, Ausfüllung der Null ist das schwierige Problem der Künstler der Unsterblichkeit. Die Indifferenzsphäre ist das Maß der Konstitution.“ (II, 321, 181). Und fordert er vor allem die „Verwertung und Ausbildung der Sensibilität“ als die „Hauptaufgabe“ zur „Verbesserung des Menschengeschlechtes“, so soll dies doch auf eine Weise geschehen, „daß die Reizbarkeit und der Äußere Reiz nicht dabei leiden, nicht dabei vernachlässigt werden, denn sonst webt man ein sehr zerreißen- res Gewebe.... man animiert (säuert) den Körper, ohne an seine Erneuerung (Erneuerung der Basis, Zerlegung von Brennstoffen) zu denken. Der Geist ist das Organ des Körpers, die Seele ist die eindringende Basis des Oxygens. Leben ist ein Feuerprozeß. Je reiner der Geist ist, desto heller und feuriger das Leben, die Sauerung oder Animation. Der organische Stoff ist animierter wie brennbar.... Je besser der organische Stoff, desto vollkommener die Animation, desto totaler die Animation (die Verbrennung). Vollkommener organischer (brennbarer) Stoff. Es gibt keinen absolut höchsten Grad der Sauerung, so wenig wie der Animation. Die Konzentration (Oxygenation) ist unendlicher Grade fähig.“ (II 321, 181). Und wenn nun Novallas erklärt: „die Sinne im strengsten Sinn“ d.h. also die willkürlichen Glieder, „sind viel animierter wie die übrigen Organe; der übrige Körper soll ihnen nachfolgen, und sie sollen zugleich mehr animiert werden, und so ins Unendliche“ (ebd.), so wird die Beziehung der

1. vgl. III, 180, 120, 2. vgl. III 315, 881; Röschland, mit dem Novallas hier sich auseinandersetzt, war der konsistenteste Ausgestalter des Brownianismus (vgl. A. Hirsch, a.a.O. 395 ff.).



„Vermehrung des inneren Reizes“ zu dem „vollkommenen Gefühl“ des ganzen Körpers, von der wir ja ausgegangen sind, vollends klar. Auch die unbewußten und daher unserer Willkür entzogenen Glieder sollen „animiert“ werden und diese „Animierung“ selbst soll gesteigert werden. Zu dem im Fragm. II, 192, 53 geschilderten Endzustand, wo jeder ein vollständiges, sicheres und genaues Gefühl seines Körpers haben und ganz willkürlich seinen Leib beherrschen wird, was, wie wir früher festgestellt haben, nur in einem ekstatischen Zustand möglich ist, führt nach Novalis eben die „Vermehrung des inneren Reizes“ die unser Bewußtsein und damit unsere Willkür auch auf die unbewußten Teile des Körpers ausdehnt und dabei den normalen Geisteszustand selbst steigert. Dieser gesteigerte über den ganzen Körper gleichsam ausge dehnte Geisteszustand einerseits und ein reicher entsprechender äußerer Reiz andererseits, der das „Brennmaterial“ für den Geist liefert, was nicht etwa in übertragener Bedeutung, sondern ganz physiologisch zu verstehen ist, — machen aber zusammen die Elemente der „Unterblichkeitskunst“ aus. So erscheint der künftige Magier, der Uebermensch, der den Besitz des irdischen Körpers mit dem des transzendentalen Bewußtsein vereinigt, als der zur Unsterblichkeit Berufene, wobei freilich zu bemerken ist, daß die „Magie“ nur eine Seite der „Unsterblichkeit“ umfaßt, die selbst eine Harmonie zwischen dem schon gesteigerten inneren und dem äußeren Reiz, auf dem in einem neuen Konstitutionsverhältnis erzielten Gleichgewichte zwischen Körper und Seele beruht. Mit Hinblick auf diese zu erzielende Harmonie will Novalis nicht nur eine „Synthese von Reizbarkeit und Sensibilität (II 221, 181), er möchte auch eine Durchdringung der Prinzipien beider. „Reizbarkeit zeigt sich durch große Veränderungen und Wirkungen, Sensibilität durch kleine“ (ebd.) Nun sollen aber die Sinne für eine stärkere Erregung von Innen empfänglich werden, und für eine schwächere, feinere Erregung von Aussen: „Je merklichere Wirkungen die Seele hervorbringen kann, desto stärker ist sie; je unmerklicher der Stoff, die Welt, der Körper im engeren Sinn hervorbringen kann, desto stärker ist er. Je mannigfaltiger dabei beide —, desto gebildeter beide. Der Körper soll Seele, die Seele Körper werden, eins durch das andere — dadurch gewinnen beide“ (III, 84, 393). Also auch die äußere Reizbarkeit,



„Vermehrung des inneren Reizes“ zu dem „vollkommenen Gefühl“ des ganzen Körpers, von der wir ja ausgegangen sind, vollends klar. Auch die unbewußten und daher unserer Willkür entzogenen Glieder sollen „animiert“ werden und diese „Animierung“ selbst soll gesteigert werden. Zu dem im Fragm. II, 192, 53 geschilderten Endzustand, wo jeder ein vollständiges, sicheres und genaues Gefühl seines Körpers haben und ganz willkürlich seinen Leib beherrschen wird, was, wie wir früher festgestellt haben, nur in einem ekstatischen Zustand möglich ist, führt nach Novatis eben die „Vermehrung des inneren Reizes“ die unser Bewußtsein und damit unsere Willkür auch auf die unbewußten Teile des Körpers ausdehnt und dabei den normalen Gelteszustand selbst steigert. Dieser gesteigerte über den ganzen Körper gleichsam ausgebreitete Gelteszustand einerseits und ein solcher entsprechender Ausreißer Reiz andererseits, der das „Brennmaterial“ für den Geist liefert, was nicht etwa in übertragener Bedeutung, sondern ganz physiologisch zu verstehen ist, — machen aber zusammen die Elemente der „Unterlichkeitkunst“ aus, so erscheint der künftige Magier, der Uebermensch, der den Besitz des irdischen Körpers mit dem des transzendentalen Bewußtsein vereinigt, als der zur Unsterblichkeit Berufene, wobei freilich zu bemerken ist, daß die „Magie“ nur eine Seite der „Unsterblichkeit“ umfaßt, die selbst eine Harmonie zwischen dem schon Gesteigerten inneren und dem äußeren Reiz, auf dem in einem neuen Konstitutionaverhältnis erzielten Gleichgewichte zwischen Körper und Seele beruht. Mit Hinblick auf diese zu erzielende Harmonie will Novatis nicht nur eine „Synthese von Reizbarkeit und Sensibilität“ (II 221, 181), er möchte auch eine Durchdringung der Prinzipien beider, „Reizbarkeit zeigt sich durch große Veränderungen und Wirkungen, Sensibilität durch kleine“ (ebd.). Nun sollen aber die Sinne für eine stärkere Erregung von Innen empfänglich werden, und für eine schwächere, feinere Erregung von Außen: „Je merklichere Wirkungen die Seele hervorbringen kann, desto stärker ist sie; je unmerklicher der Stoff, die Welt, der Körper im engeren Sinn hervorbringen kann, desto stärker ist er. Je mannigfaltiger dabei beide —, desto gebildeter beide. Der Körper soll Seele, die Seele Körper werden, eins durch das andere — dadurch gewinnen beide“ (III, 84, 323). Also auch die äußere Reizbarkeit,



die Empfänglichkeit der Sinne für äußere Reize soll gesteigert werden, nicht nur der innere Reiz; beide aber sollen mannigfaltig werden. — Was den inneren Reiz selbst anbelangt, so muß der Mensch, nicht allein an stärkere Reize, sondern auch an schnellere Abwechslung gewöhnt werden: „diese beiden Gesichtspunkte gehören in die Kunstlehre der Unsterblichkeit“ (II, 219, 179). Wenn nun Novalis in der „höchsten Reizbarkeit“ (hier im Sinne von „Sensibilität“<sup>1</sup>) und „höchsten Energie vereinigt“ die „Eigenschaften der vollkommensten Konstitution“ erblickt (III, 202, 213), so faßt er damit die beiden Punkte zusammen, aus denen seine Magie besteht: die „Vermehrung und Ausbildung der Sensibilität“, die, wie wir schon wissen, zum „tätigen Gebrauch der Organe“ befähigt, und die „Vermehrung des inneren Reizes“. Gerade auf diese beiden Punkte muß wegen ihrer mangelhaften Ausbildung der Hauptakzent gelegt werden, da erst dadurch der zukünftige Zustand der Harmonie herbeigefügt werden kann.

Einen schon vermehrten „inneren Reiz“ findet aber unser Fragm. (III, 106 480) beim genialen Künstler, denn so müssen offenbar die Worte verstanden werden: „Dichter haben auch darin auf eine sonderbare Weise wahrgesagt, daß die Musen allein Unsterblichkeit geben“; sodann teilweise auch beim Gelehrten, denn von diesem Standpunkte „erscheint der Gelehrte auch in einem neuen Lichte“ oder wie das kurze Parallelfragment II, 202, 36 sagt: „dadurch tritt der Stand eines Gelehrten in eine höhere Region“<sup>2</sup>; und schließlich in der Krankheit, denn „jede Krankheit, jede Verletzung sollte benützt werden zu jenem großen Zweck“<sup>3</sup>.

Der Künstler, den wir schon früher als einen auserlesenen Menschen kennen gelernt haben, der infolge der Sensibilität mancher seiner Organe zum Teile schon über einen „tätigen Gebrauch der Sinne“ verfügt, und der nach unserem Fragment und dem herangezogenen III 201, 212 mit

diesem „tätigen Gebrauch der Sinne“ das Vermögen verbindet, auch die

äußeren Reize durch seinen Willen zu regeln, erscheint nun auch als

1.) vgl. S. 27 Anm. 2.) Vielleicht gehört auch III, 46, 234 hierher.

3.) In der in dieses Frage.eingeschobenen Frage „Sollte ein König, der zugleich moralisches Genie ist, nicht von selbst unsterblich sein? vgl. S. 96 f. Anm. 1).  
 1.) vgl. S. 96 f. Anm. 1).  
 2.) vgl. S. 96 f. Anm. 1).  
 3.) vgl. S. 96 f. Anm. 1).



die Empfindlichkeit der Sinne für äußere Reize soll gesteigert werden, nicht nur der innere Reiz; beide aber sollen mannigfaltig werden. -- Was den inneren Reiz selbst anbelangt, so muß der Mensch "nicht allein an stärkere Reize, sondern auch an schnellere Abwechslung" gewöhnt werden: "diese beiden Gesichtspunkte gehören in die Kunstlehre der Unterhaltlichkeit" (II, 219, 179). Wenn nun Novallas in der "höchsten Reizbarkeit" (hier im Sinne von "Sensibilität") und "höchsten Energie vereinigt" die "Eigenschaften der vollkommensten Konstitution" erblickt (III, 202, 213), so faßt er damit die beiden Punkte zusammen, aus denen seine Theorie besteht: die "Vermehrung und Anbahnung der Sensibilität", die, wie wir schon wissen, zum "tätigen Gebrauch der Organe" befähigt, und die "Vermehrung des inneren Reizes". Gerade auf diese beiden Punkte muß wegen ihrer mannigfaltigen Ausübung der Hauptakzent gelegt werden, da erst dadurch der zukünftige Zustand der Harmonie herbeigeführt werden kann.

Einen schon vermehrten "inneren Reiz" findet aber unser Traum (III, 104-106) beim genialen Künstler, denn so müssen offenbar die Worte verstanden werden: "Dichter haben auch darin auf eine sonderbare Weise wahr- gesagt, daß die Muse allein Unterhaltlichkeit geben"; sodann teilweise auch beim Gelehrten, denn von diesem Standpunkte "erscheint der Gelehrte auch in einem neuen Lichte" oder wie das kurze Parallelfragment II, 202, 38 sagt: "dadurch tritt der Stand eines Gelehrten in eine höhere Region"; und schließlich in der Krankheit, denn "jede Krankheit, jede Verletzung sollte benutzt werden zu jenem großen Zweck". Der Künstler, den wir schon früher als einen auserlesenen Menschen kennen gelernt haben, der infolge der Sensibilität mancher seiner Organe zum Teile schon über einen "tätigen Gebrauch der Sinne" verfügt, und der nach unserem Traum und dem herausgegebenen III 201, 212 mit diesem "tätigen Gebrauch der Sinne" das Vermögen verbindet, auch die äußeren Reize durch seinen Willen zu regeln, erscheint nun auch als 1.) vgl. 8. 27 Anm. 2.) Vielleicht gehört auch III, 48, 234 hierher. 3.) In der in dieser Frage eingeschobenen Frage "Sollte ein König der zugleich moralisches Genie ist, nicht von selbst untertänig sein?" vgl. 8. 28 f. Anm. 1.)



derjenige, bei dem der innere Reiz selbst, der geistige Erregungszu-  
 stand stärker ist.<sup>1)</sup> Somit könnte man von diesem Gesichtspunkte aus,  
 den Novalischen Satz: „der Zauberer ist Poet“ (II 201, 212) auch um-  
 kehren. Wir konstatieren hier nur die physiologische Bedeutung der  
 künstlerischen Ekstase, deren physiologische Bedeutung wir später noch  
 eingehend zu würdigen haben werden. ~~dem Hinweis Novalis auf die Krank-~~  
 was den Gelehrten anbelangt, so beurteilt ihn Novalis von verschiede-  
 nen Gesichtspunkten. Im Fragm. III, 47, 238 erörtert er „machherleist,  
 Arten, von der vereinigten Sinnenwelt unabhängig werden“ 1.) durch Ab-  
 stumpfung der Sinne, 2.) durch Mäßigung und Abwechslung der Sinnen-  
 zweige, 3.) durch Maximen und zwar a) mit „Feindlichkeit“ gegen äuße-  
 re Empfindungen, b) gegen innere Empfindungen, 4) durch Aushebung und  
 Uebung gewisser Sinne (Leidenschaft, Glauben zu etwas, an jemand)<sup>1)</sup> 5.)  
 durch Gewöhnung an die Zeichenwelt oder vorgestellte Welt, was bei  
 Gelehrten und auch sonst noch sehr häufig der Fall zu sein pflegt. Die-  
 ses letzte Mittel beruht „auf dem gewöhnlichen trägen Behagen der Men-  
 schen am Willkürlichen und Selbstgemachten und Festgesetzten“. Wenn  
 auch Novalis die „träge, plumpe ekliche Gesinnung“ der „roh-  
 sinnlichen Menschen“, die „von der Vorstellungs- und Zeichenwelt  
 nichts wissen wollen“ gänzlich verwirft (ebd) so billigt er auch die  
 Gelehrtentätigkeit, in soferne ihr das Bewußtsein der schöpferischen  
 Tätigkeit fehlt, nicht. Doch tritt ihm der Gelehrtenstand in eine  
 „höhere Region“, mit Rücksicht auf den geistigen Erregungszustand  
 der Gedankenarbeit: „Denken gehört zu den geistigen Reizen, in die  
 Klasse der antiasthenischen Mittel“ (III 199, 201), denn „Reflexion“  
 erzeugt „Sthenie“ (III, 230, 404), sie „stärkt“ (III. 69, 335)<sup>2.</sup>  
 1.) Zugleich erinnern wir, daß schon der „tätige Gebrauch der Sinne“  
 beim Künstler im Zustand eines „lieblichen Wahnsinnes“ stattfindet, in  
 dem der Künstler „mit der wirklichen Welt nach Belieben schaltet u. wal-  
 tet“ (IV, 31) vgl. S. 19. 2.) Dies wird uns vollends erschütterlich werden,  
 wenn wir in den nächsten Kapiteln sehen, wie Novalis die Denktätigkeit  
 des Gelehrten an die des Künstlers anrückt und eine geniale intuitive  
 Verarbeitung der Tatsachen vom Gelehrten fordert. In noch höherem Maße  
 muß das Denken als sthenisches Mittel beim Philosophen erscheinen, des-  
 sen „tätiger Gebrauch des Denkorgans“ im genialen Produzieren von Ideen  
 besteht, wie wir noch sehen werden.



derjenige, bei dem der innere Reiz selbst, der geistige Erregungs-  
 stand stärker ist. Somit könnte man von diesem Gesichtspunkte aus,  
 den Novallischen Satz: „der Zureicher ist Poet“ (II 201, 218) auch um-  
 kehren. Wir konstatieren hier nur die physiologische Bedeutung der  
 künstlerischen Ekstase, deren physiologische Bedeutung wir später noch  
 eingehend zu würdigen haben werden.

Was den Gelehrten anbelangt, so beurteilt ihn Novallis von verschiede-  
 nen Gesichtspunkten. Im Träg. III, 47, 238 erörtert er „mangelhafte  
 Arten, von der vereinigten Sinneswelt unabhängig werden“ 1.) durch Ab-  
 stumpfung der Sinne, 2.) durch Mäßigung und Abwechslung der Sinnen-  
 zweige, 3.) durch Maximen und zwar a) mit „Feindlichkeit“ gegen äuge-  
 re Empfindungen, b) gegen innere Empfindungen, 4) durch Ausdehnung und  
 Übung gewisser Sinne (Leidenschaft, Glauben zu etwas, an jemand) 5.)  
 durch Gewöhnung an die Zeichenwelt oder vorgestellte Welt, was bei  
 Gelehrten und auch sonst noch sehr häufig der Fall zu sein pflegt. Die  
 aus letzte Mittel beruht „auf dem gewöhnlichen trügen Belagen der Men-  
 schen an Willkürlichen und Selbstgemachten und Festgesetzten“. Wenn  
 auch Novallis die „träge, plumpe, ekliche Gesinnung“ der „roh-  
 sinnlichen Menschen“, die „von der Vorstellung- und Zeichenwelt  
 nichts wissen wollen“ gänzlich verwirft (ebd.) so billigt er auch die  
 Gelehrtenfähigkeit, insofern ihr das Bewusstsein der schöpferischen  
 Tätigkeit fehlt, nicht. Doch tritt ihm der Gelehrtenstand in einer  
 „höhere Region“, mit Rücksicht auf den geistigen Erregungsstand  
 der Gedankenarbeit: „Denken gehört zu den geistigen Reizen, in die  
 Klasse der antisthenischen Mittel“ (III 199, 201), dann „Reflexion“  
 erzeugt „Strenge“ (III, 230, 404), die „stark“ (III, 69, 335)  
 1.) zugleich erinnert wir, das schon der „tätige Gebrauch der Sinne“  
 beim Künstler im Zustand eines „lieblichen Wahnsinnes“ stattfindet, in  
 dem der Künstler „mit der wirklichen Welt nach Belieben schaltet u. wal-  
 tet“ (IV, 31) vgl. S. 19. 2.) Dies wird uns vollends ersichtlich werden,  
 wenn wir in den nächsten Kapiteln sehen, wie Novallis die Denkfähigkeit  
 des Gelehrten an die des Künstlers anreicht und eine geistige intuitive  
 Verarbeitung der Tatsachen vom Gelehrten fordert. In noch höherem Maße  
 muß das Denken als antisthenisches Mittel beim Philosophen erscheinen, des-  
 sen „tätiger Gebrauch des Denkorgans“ im genialen Produzieren von Ideen  
 besteht, wie wir noch sehen werden.



Animation des Körpers und die gesunden Stunden zur Bildung Körper-  
 Wir müssen dabei immer ~~im~~ Auge behalten, daß die Steigerung des Er-  
 regungszustandes des Geistes, die die „Unsterblichkeitskunst“ for-  
 dert, zusammenhängt mit dem für die Zukunft ersehnten ekstatischen Be-  
 wußtsein, wie es zum „vollkommenen Gefühl des Körpers“ und zu seiner  
 willkürlichen, magischen Handhabung notwendig ist. Dieser Zusammenhang  
 tritt wieder deutlicher zutage, in dem Hinweis Novalis auf die Krank-  
 heit. Die Krankheit ist ihm ein „Phänomen einer erhöhten Sensation“  
 (II, 287, 336). Und da „Selbstempfinden“ ein „aktives Empfinden“ ist,  
 durch das man „sein Empfindungsorgan in seine Gewalt bekommen“ kann  
 (III, 58, 293), so erblickt er sogar in der Hypochondrie, die eingebil-  
 dete Krankheiten tatsächlich zu empfinden glaubt, einen „Weg zur kör-  
 perlichen Selbstkenntnis – Selbstbeherrschung und Selbstlebung“ (III,  
 58, 297)<sup>1)</sup>, er denkt an seine „absolute Hypochondrie“ und erklärt:  
 „Hypochondrie muß eine Kunst oder Erziehung werden“ (III, 199, 198). In  
 sich selbst aber, der doch die gesteigerte Selbstempfindung des kran-  
 ken Körpers aus eigener Erfahrung gut kennen mußte, glaubt es den „Pro-  
 pheten der Kunst, die Krankheit zu einem höheren Zwecke zu benützen.“  
 (III, 30, 129).

2) <sup>1)</sup> Wie weit Novalis ging darin, seine Spekulation auch in die Praxis  
 umzusetzen, zeigen nicht nur Schlegels Bericht, Novalis habe durch  
 chemische Mittel die Ekstase herbeizuführen gesucht, sowie seine Be-  
 schreibung des „Geisterlebens“ (wie es Novalis nennt), sondern auch  
 viele Fragmente, in denen Novalis selbst die Richtungslinien seiner  
 Lebensweise sich vorzuschreiben sucht. Wir führen nun eines an, das  
 beleuchtet, wie Novalis die „Unsterblichkeitskunst“ an sich zu üben  
 und „die beiden Faktoren“, den inneren und den äußeren Reiz, „zu  
 einem Zwecke harmonisch zu machen“ suchte: „Benutzung der seelenvoll-  
 sten Stunden zur Sammlung von Einsichten in die Körperwissenschaft;  
 Benutzung der gesündesten Stunden zur Sammlung von Einsichten in die  
 Seelenwelt. Oder man benutze die seelenvollen Stunden zur Bildung und  
 1.) Hieher gehört auch III 209, 252. 2.) Aus Schleiermacher's Leben-  
 in Briefen III, 76; über die physiologische Bedeutung dieser „Ekstase“,  
 handeln wir später. 3) vgl. z.B. III 230, 404, 328, 912) und dadurch zu II, 192, 53 (siehe S. 32 f).



Wir lassen dabei immer das Auge behalten, das die Steigerung des Erregungsstandes des Gekates, die die „Unsterblichkeitskunst“ fordert, zusammenhängt mit dem für die Zukunft ersetzten ekstatischen Bewusstsein, wie es zum „vollkommenen Gefühl des Körpers“ und zu seiner willkürlichen, magischen Handhabung notwendig ist. Dieser Zusammenhang tritt wieder deutlicher zutage, in dem Hinweis Novallas auf die Krankheit. Die Krankheit ist ihm ein „Phänomen einer erhöhten Sensation“ (II, 387, 336). Und da „Selbstempfinden“ ein „aktives Empfinden“ ist, durch das man „sein Empfindungsorgan in seine Gewalt bekommen“ kann (III, 38, 393), so erblickt er sogar in der Hypochondrie, die eingeblendet Krankheiten tatsächlich zu empfinden glaubt, einen „Weg zur körperlichen Selbstkenntnis – Selbstbeherrschung und Selbstliebe“ (III, 38, 393), er denkt an seine „absolute Hypochondrie“ und erklärt: „Hypochondrie muß eine Kunst oder Erziehung werden“ (III, 199, 198). In sich selbst aber, der doch die gesteigerte Selbstempfindung des Kranken Körpers aus eigener Erfahrung gut kennen mußte, glaubt es den „Praktiken der Kunst, die Krankheit zu einem höheren Zwecke zu benutzen“ (III, 30, 199).

Wie weit Novalla ging darin, seine Spekulation auch in die Praxis umzusetzen, zeigen nicht nur Schlegels Bericht, Novalla habe durch chemische Mittel die Ekstase herbeizuführen gesucht, sowie seine Beschreibung des „Gekaterlebens“ (wie es Novalla nennt), sondern auch viele Fragmente, in denen Novalla selbst die Richtungslinien seiner Lebensweise sich vorzuschreiben sucht. Wir führen nun eines an, das beleuchtet, wie Novalla die „Unsterblichkeitskunst“ an sich zu üben und „die beiden Faktoren“, den inneren und den äußeren Reiz, „zu einem Zwecke harmonisch zu machen“ suchte: „Benutzung der seelenvollen Stunden zur Sammlung von Einsichten in die Körperwesenheit; Benutzung der geistigsten Stunden zur Sammlung von Einsichten in die Geisteswelt. Oder man benutze die seelenvollen Stunden zur Bildung und I.) Hierher gehört auch III 309, 322. 2.) Aus Schlegelmachers Leben in Briefen III, 78; über die physiologische Bedeutung dieser „Ekstase“, handeln wir später. 3.) vgl. z.B. III 330, 404.



Animation des Körpers und die gesunden Stunden zur Bildung Korporation der Seele.<sup>1)</sup> Dadurch werden die sselenvollen Stunden allmählich fruchtbarer und häufiger, und umgekehrt die gesunden, körpervollen Stunden ebenfalls häufiger und fruchtbarer. (Bei körperlichen Bewegungen und Arbeiten beobachte man die Seele, und bei inneren Gemütsbewegungen den Körper). Einfluß dieser Bemerkung auf Diätik. Der erst gegenseitiger Beobachter operiert, bemerkt, vergleicht in allen seinen Sinnen und Vermögen zugleich oder sukzessive zu Einem Zweck." (III, 329-330). „Lehre“ als die Lehre von der „Approximation“ an ein

al verstanden ist. Zugleich beweist dieses Fragment, daß Novalis „Unsere lange Interpretation des Fragm. III, 106, 480 möchten wir mit „sterblichkeitskunst“ zum Teil wohl durch den der alchemistischen Magie vertrauten Gedanken der Erhaltung des Lebens über die magischen Schranken hinaus, inspiriert war, denn es erklärt: „Der magische Idealismus“, auf den hier Novalis direkt hinweist und den er „Zukunftslehre“ nennt, als „seinen magischen Idealismus“ bezeichnet, hängt zusammen mit der „Vermehrung des inneren Reizes“, die das gegenwärtige Hauptproblem bildet zwecks einer zukünftigen „Unsterblichkeit“, der Harmonie zwischen dem inneren zu steigenden und dem äußeren Reiz, zwischen der Magie und der Natur. Nicht „der Vermehrung des inneren Reizes“ hängt aber zusammen die als „Hauptaufgabe zur Verbesserung des Menschengeschlechtes“ bezeichnete „Vermehrung und Ausbildung der Sensibilität“ (II, 221, 181) die Erweiterung der Bewußtseinsphäre über den ganzen Körper und die Steigerung der Empfänglichkeit der Organe für den Geist (wie wir teilweise schon beim Künstler (II, 227, 204) als notwendige Voraussetzung zu dem a priori „tätigen Gebrauch der Organe“ (II, 192, 52), zu dem „willkürlichem Gebrauch der Sinnenwelt“, den Novalis selbst als „Magie“ bezeichnet (III, 46, 233).

Wir haben also als Bestandteil des „Magischen Idealismus“ einen zusammenhängenden Gedankenkomplex erhalten, dem wie unter der Bezeichnung „magische Sinnestätigkeit“ zusammenfassen können, immer mit dem Vorbehalte, daß die Magie nur den zur „Graderhöhung der Menschheit“ notwendigen Weg bedeutet, der zu einem erweiterten transzenden-

1.) vgl. II, 222, 181 und S. 32, 5.) vgl. auch die Beziehung zu Fichte's „Förderung des zugleich Denkens, Handelns und Beobachtens“ (III, 326, 912) und dadurch zu II, 192, 53 (Siehe S. 32 f).

Leben zu verlängern“, S. 24 u. 39.



Animation des Körpers und die gesunden Stunden zur Bildung Körpers-  
tion der Seele. (1) Dadurch werden die seelenvollen Stunden allmählich

fruchtbarer und häufiger, und umgekehrt die gesunden, körpervollen  
Stunden ebenfalls häufiger und fruchtbarer. (Bei körperlichen Bewe-  
gungen und Arbeiten beobachtet man die Seele, und bei inneren Gemüts-  
bewegungen den Körper). Einfluss dieser Bemerkung auf Dialekt. Der erste  
gegenseitiger Beobachter operiert, bemerkt, vergleicht in allen seinen  
Sinnen und Vermögen zugleich oder sukzessive zu einem Zweck. (III, 322  
323).

Unsere lange Interpretation des Fragm. III, 108, 480 möchten wir mit  
einer kurzen Zusammenfassung des gewonnenen Resultates schließen, wobei  
wir die Hauptlinien unseres ganzen Kapitels berücksichtigen. Der ma-  
gische Idealismus, auf den hier Novallas direkt hinweist und den er  
als "seinen magischen Idealismus" bezeichnet, hängt zusammen mit der  
"Vermehrung des inneren Reizes", die das gegenwärtige Hauptproblem  
bildet zwecks einer zukünftigen "Unsterblichkeit", der Harmonie zw-  
schen dem inneren zu steigenden und dem äußeren Reiz, zwischen der  
Magie und der Natur. Nicht "der Vermehrung des inneren Reizes" hängt  
aber zusammen die als "Hauptaufgabe zur Verbesserung des Menscheng-  
schlechtes" bezeichnete "Vermehrung und Ausbildung der Sensibilität".  
(II, 321, 181) die Erweiterung der Bewusstseinsphäre über den ganzen  
Körper und die Steigerung der Empfindlichkeit der Organe für den Geis-  
(wie wir teilweise schon beim Künstler (II, 327, 304) als not-  
wendige Voraussetzung zu dem a prioriischen "tätigen Gebrauch der  
Organe" (II, 192, 52), zu dem "willkürlichen Gebrauch der Sinnenwelt",  
den Novalla selbst als "Magie" bezeichnet (III, 48, 233).

Wir haben also als Bestandteil des "Magischen Idealismus" einen zu-  
sammenhängenden Gedankenkomplex erhalten, dem wie unter der Bezeich-  
nung "magische Sinnestätigkeit" zusammenfassen können, immer mit  
dem Vorbehalt, daß die Magie nur den zur "Erdeberührung der Mensch-  
heit" notwendigen Weg bedeutet, der zu einem erweiterten transenden-

1.) vgl. II, 322, 181 und 3 36, 5.) vgl. auch die Beziehung zu Tisch-

te's "Förderung des zugleich Denkens, Handelns und Beobachtens" (III,

326, 912) und dadurch zu II, 192, 52 (siehe 3.32 f.).



talien Bewußtseinszustand und der damit verbundenen Willensherrlichkeit (II 192,53) und bei entsprechender Berücksichtigung des Körpers zu einer physiologischen Harmonie zwischen Geist und Natur und damit zur „Unsterblichkeitskunst“ führt (III, 106, 480).

Daß diese „Unsterblichkeitskunst“ natürlich nicht ganz im wörtlichen Sinne, sondern als eine Art Makrobiotik, die dem Ideal der leiblichen Unsterblichkeit zusteht, zu fassen ist, zeigt II, 251, 257, wo die „Zukunftslehre“ als die Lehre von der „Approximation“ an ein Ideal verstanden ist. Zugleich beweist dieses Fragment, daß Novalis „Unsterblichkeitskunst“ zum Teil wohl durch den der alchymistischen Magie vertrauten Gedanken der Erhaltung des Lebens über die natürlichen Schranken hinaus, inspiriert war, denn es erklärt: Der „Mediziner“, der für die „Zukunftslehre“ arbeitet, sucht „ein Lebenselixir, eine Verjüngerungssessenz und vollkommenes Gefühl und Handhabung des Körpers“.

Tatsächlich entsprechen Novalis makrobiotische Ideen denen der Alchymie und keineswegs den 1796 erschienenen „Makrobiotik“ Hufelands, die gerade mit Rücksicht auf die durch Cagliostro wieder lebendig gewordenen alchymistischen Ideen eines Lebenselixieres gegen die Schwärmer polemisiert. Hufeland, dessen Makrobiotik auf dem diätetischen Grundsatz des für die Erhaltung des Gesundheit und des Lebens nötigen Gleichgewichtes der Restauration und Konsumption basiert, stellt vier Arten fest, nach denen man bisher das Leben zu verlängern gesucht habe: 1.) Durch Vermehrung der Lebenskraft selbst 2) durch Abhärtung 3) durch Retardation der Lebenskonsumption 4) durch Erleichterung und Vervollkommerung der Restauration. Auf jede dieser 4 Ideen, erklärt Hufeland hat man eine makrobiotische Methode zu gründen gesucht, und dabei immer die drei anderen vernachlässigt, statt ein entsprechendes Gleichgewicht aller zu suchen: „Auf die erste Idee: Die Vermehrung der Quantität von Lebenskraft bauten vorzüglich und bauen noch immer alle die Verfertiger von Golgtinkturen,

1.) Hufeland: a.a.O. 282 f. 2) Direkt auf Hufeland bezieht sich Novalis in den Fragmenten II, 143, 135, wo er das Prinzip als „Prinzip

1.) vgl. auch III, 234, 417: „Mit der Sensibilität wächst die Lebensdauer“ der „Medikrität“ geringgeschätzt bezeichnet, dann III, 173, 39 wo er 2.) vgl. Chr. Wilh. Hufeland: „Makrobiotik oder die Kunst das unendliche Leben zu verlängern“, S. 24 u. 39.



leben Bewußtseinszustand und der damit verbundenen Willensfreiheit-  
keit (II 192, 53) und bei entsprechender Berücksichtigung des Kör-  
pers zu einer physiologischen Harmonie zwischen Geist und Natur und  
damit zur „Unsterblichkeitskunst“ führt (III 108, 480).  
Daß diese „Unsterblichkeitskunst“ natürlich nicht ganz im wörtlichen  
Sinne, sondern als eine Art Makrobiotik, die dem Ideal der felicit-  
as (I)  
schen Unsterblichkeit zustrebt, zu fassen ist, zeigt II, 251, 257, wo die  
„Zukunftstheorie“ als die Lehre von der „Approximation“ an ein Ide-  
al verstanden ist. Zugleich beweist dieses Fragment, das Novella „Un-  
sterblichkeitskunst“ zum Teil wohl durch den der alchymistischen  
Magie vertrauten Gedanken der Erhaltung des Lebens über die natur-  
lichen Schranken hinaus, inspiriert war, denn es erklärt: Der „Me-  
diziner“, der für die „Zukunftstheorie“ arbeitet, sucht „ein Lebens-  
elixir, eine Verjüngungskraft und vollkommenes Gefühl und Hand-  
habung des Körpers“.  
Tatsächlich entsprechen Novella makrobiotische Ideen denen der Al-  
chymie und keineswegs den 1798 erschienenen „Makrobiotik“ Hufelands,  
die gerade mit Rücksicht auf die durch Galileo wieder lebendig  
gewordenen alchymistischen Ideen eines Lebenselixiers gegen die  
Schwärmer polemisiert. Hufeland, dessen Makrobiotik auf dem disti-  
schen Grundsatz des für die Erhaltung der Gesundheit und des Le-  
bens nötigen Gleichgewichtes der Restauration und Konsumption basiert  
stellt vier Arten fest, nach denen man bisher das Leben zu verlängern  
gesucht habe: 1.) Durch Vermehrung der Lebenskraft selbst 2) durch  
Abführung 3) durch Retardation der Lebenskonsumption 4) durch Er-  
leichterung und Vervollkommenheit der Restauration. Auf jede dieser  
4 Ideen, erklärt Hufeland hat man eine makrobiotische Methode zu grün-  
den gesucht, und dabei immer die drei anderen vernachlässigt, statt  
ein entsprechendes Gleichgewicht aller zu suchen: „Auf die erste  
Idee: Die Vermehrung der Quantität von Lebenskraft bauten vorzüg-  
lich und bauen noch immer alle die Verfechter von Goldinkturen,

1.) vgl. auch III, 234, 417: „Mit der Sensibilität wächst die Lebensdauer“

2.) vgl. Ghr. W. Hufeland: „Makrobiotik oder die Kunst das unendliche

Leben zu verlängern“, 2-24 u. 32.



astralischen Salzen, Lapis, Philosophorum und Lebenselixieren. Selbst Elektrizität und tierischer Magnetismus gehören zum Teil in diese Klasse. Alle Adepten, Rosenkreuzer und Consorten, und eine Menge ganz vernünftiger Leute, sind völlig davon überzeugt, daß ihre erste Materie ebensowohl die Metalle in Gold verwandeln als dem Lebensflämmchen beständig neues Oel zuzugießen vermöge.... Darauf gründet sich z.B. die Geschichte von dem berühmten Gualdus, der 300 Jahre durch diese Hilfe gelebt haben soll, und der, wie einige festiglich glauben, noch jetzt lebt u.s.w.... Der Gebrauch dieser Mittel, welche alle äußerst hietzig und reizend sind, vermehrt natürlich das Lebensgefühl, und nun halten sie Vermehrung des Lebensgefühles für reelle Vermehrung der Lebenskraft und begreifen nicht, daß eben die beständige Vermehrung des Lebensgefühles durch Reizung das sicherste Mittel ist, das Leben abzukürzen." <sup>1)</sup>

Während aber Hufeland, wie aus dem Gesagten sich von selbst ergibt, ein Gegner Browns war, steht Novalis auf dem dynamischen Standpunkte des Brownianismus, womit eine Annäherung an die okkultistische Auffassung der Makrobiotik gegeben war. Wie Novalis die Ideen Browns mit der zur Magie notwendigen ekstatischen Steigerung verbunden u. auf dieser Steigerung seine „Unsterblichkeitskunst“ begründet hat, haben wir ausführlich gezeigt. Indem aber Novalis „Unsterblichkeitskunst“ auf einer Harmonie zwischen inneren und äußeren Reiz beruht, erscheint sie als eine Fortbildung der Idee des Gleichgewichtes zwischen Konsumption und Restauration, die Hufeland zur Grundlage seiner Makrobiotik gemacht hat, wenn auch freilich auf dem Boden der Brown'schen Lehre und der Novalis'schen Voraussetzung, daß der gegenwärtige Zustand der ganzen Menschheit asthenisch und daher <sup>2)</sup> zur Harmonie gerade „die Vermehrung des inneren Reizes“ notwendig sei.

Weise erfüllt der Künstler eine philosophische Aufgabe, denn gerade

1.) Ausser in dem schon im früheren Kapitel von uns behandelten

Fragment II, 282 f. 2) Direkt auf Hufeland bezieht sich Novalis in dem Fragmenten II, 143, 135 wo er sein Prinzip als „Prinzip der Mediokrität“ geringschätzig bezeichnet, dann III, 173, 39 wo er nur notiert: „Kunst zu leben- gegen Makrobiotik“ u. schließlich III, 1, 403. 314, 853.



astralischen Salzen, Laugen, Phosphoren und Lebenselixieren. Selbst  
Elektrizität und tierischer Magnetismus gehören zum Teil in diese  
Klasse. Alle Abarten, Rosenkreuzer und Gnostiker, und eine Menge ganz  
vernünftiger Leute, sind völlig davon überzeugt, daß ihre erste Ma-  
terie ebensowohl die Metalle in Gold verwandelt als dem Lebenselixir-  
chen beständig neues Öl zukugeln vermöge. ... Daran gründet sich  
z.B. die Geschichte von dem berühmtesten Gualdus, der 300 Jahre  
durch diese Hilfe gelebt haben soll, und der, wie einige festlich  
glauben, noch jetzt lebt u.s.w. ... Der Gebrauch dieser Mittel, welche  
alle äußerlich wirken und reizend sind, vermehrt natürlich das Lebens-  
gefühl, und nun halten sie Vermehrung des Lebensgefühls für reelle  
Vermehrung der Lebenskraft und begreifen nicht, daß eben die bestän-  
dige Vermehrung des Lebensgefühls durch Reizung das sicherste Mit-  
tel ist, das Leben abzukürzen." 1)

Während aber Hufeland, wie aus dem Gesagten schon von selbst ergibt,  
ein Gegner Browns war, steht Novalis auf dem dynamischen Standpunkte  
des Brownianismus, womit eine Annäherung an die objektivistische Auf-  
fassung der Makrobiotik gegeben war. Wie Novalis die Ideen Browns  
mit der zur Magie notwendigen ekstatischen Steigerung verbunden u.  
auf dieser Steigerung seine "Unsterblichkeitskunst" begründet hat,  
haben wir ausführlich gezeigt. Indem aber Novalis "Unsterblich-  
keitskunst" auf einer Harmonie zwischen inneren und äußeren Reizen be-  
ruht, erscheint sie als eine Fortbildung der Idee des Gleichgewich-  
tes zwischen Konsumption und Restauration, die Hufeland zur Grundla-  
ge seiner Makrobiotik gemacht hat, wenn auch freilich auf dem Boden  
der Brown'schen Lehre und der Novalis'schen Voraussetzung, daß der  
gesundheitliche Zustand der ganzen Menschheit saturnisch und daher  
zur Harmonie gerade die Vermehrung des inneren Reizes notwendig sei 2)

1) Hufeland: a.a.O. 288 f. 2) Direkt auf Hufeland bezieht sich Nova-  
lis in dem Fragmenten II, 143, 135 wo er sein Prinzip als "Prinzip  
der Medokrität" bezeichnet, dann III, 173, 39 wo er  
nur notiert: "Kunst zu leben - gegen Makrobiotik" u. schließlich III,  
314, 222.



#### IV. Magische Geistestätigkeit.

##### 1.) Intuition und Selbstdurchdringung des Geistes.

Das Problem des Unbewußten bildet auch in der Geisterlehre Novalis's den Mittelpunkt seiner Spekulation. Auch hier gilt der Satz: „Alles Unwillkürliche soll in ein Willkürliches verwandelt werden“. (III, 207 238). Das unbewußte geistige Leben soll der bewußten schöpferischen Betätigung erobert werden. Fichte ist es, der hier durch seinen Begriff der „intellektualen Anschauung“<sup>1)</sup> Novalis den Weg gewiesen hat. Fichte's „intellektuale Anschauung“, das „dem Philosophen angemutete Anschauen seines selbst im Vollziehen des Aktes“<sup>2)</sup> will Novalis auf die intuitive Geistestätigkeit des Genies angewendet wissen, um so zu einer Durchdringung des Unbewußten durch das Bewußtsein, zu einer „Selbstdurchdringung des Geistes“, wie er sagt, zu gelangen. Die Grundlinien dieser Auffassung sind folgende: einerseits soll der Mensch den intuitiven Zustand, der meist nur beim Genie anzutreffen ist, in sich zu veranlassen streben, andererseits soll eine Vereinigung von intuitiven, dynamischen Denken mit bewußten Verstandestätigkeit, eine Erhebung des Unbewußten zum Bewußten erzielt werden. Der hiezu Berufene ist der Künstler, der als solcher die Fähigkeit besitzt, durch Selbstbespiegelung seines eigenen Gemütes Unbewußtes zum Bewußten zu erheben. Mit Rücksicht auf dieses Vermögen - das ja eine Anwendung der Fichte'schen „intellektualen Anschauung“ auf die intuitive Tätigkeit des genialen Künstlers ist - bildet der Künstler den idealen Vereinigungspunkt zweier entgegengesetzten philosophischen Denkart, der mechanischen, diskursiven logischen Denken und der dynamischen, intuitiven Schwärmer. Auf die Weise erfüllt der Künstler eine philosophische Aufgabe, denn gera-

1.) Ausser in dem schon im früheren Kapitel von uns behandelten Fragm. II, 192, 53 und den hier oben zitierten Fragmenten, finden sich direkte Hinweise auf die „intellektuale Anschauung“ Fichte's in den Studienheften (III, 122 f) u. im „Lehrling zu Aais“ IV, 33, wo Novalis treu der Fichte'schen Gedankenentwicklung folgt. 2.) Fichtes Werke I, 463.



## IV. Metaphysische Gesetzmäßigkeit.

## Kant. I.) Intuition und Selbstdurchdringung des Geistes.

Das Problem des Unbewußten bildet auch in der Geisteslehre Novalis's den Mittelpunkt seiner Spekulation. Auch hier gilt der Satz: „Alles Unwirkliche soll in ein Wirkliches verwandelt werden.“ (III, 207 238). Das unbewußte geistige Leben soll der bewußten schöpferischen Betätigung erobert werden. Nichts ist es, der hier durch seinen Begriff der „intellektuellen Anschauung“ Novalis den Weg gewiesen hat. Fichte's „intellektuelle Anschauung“, das „dem Philosophen an-gemessene Anschauen seines selbst im Vollziehen des Aktes“ will No-valis auf die intuitive Gesetzmäßigkeit des Geistes angewendet wis-sen, um so zu einer Durchdringung des Unbewußten durch das Bewußt-sein, zu einer „Selbstdurchdringung des Geistes“, wie er sagt, zu ge-langen. Die Grundlinien dieser Auffassung sind folgende: einerseits soll der Mensch den intuitiven Zustand, der meist nur beim Genie an-zutreffen ist, in sich zu veranlassen streben, andererseits soll ei-ne Vereinigung von intuitiven, dynamischen Denken mit bewußten Ver-standesmäßigkeit, eine Erhebung des Unbewußten zum Bewußten erzielt werden. Der hierzu Berufene ist der Künstler, der als solcher die Fähigkeit besitzt, durch Selbstbespiegelung seines eigenen Gemütes Unbewußtes zum Bewußten zu erheben. Mit Rücksicht auf dieses Vermö-gen – das ja eine Anwendung der Fichte'schen „intellektuellen Anschau-ung“ auf die intuitive Tätigkeit des genialen Künstlers ist – bil-det der Künstler den idealen Vereinigungspunkt zweier entgegengesetz-ten philosophischen Denkarten, der mechanischen, diskursiven logi-schen Denken und der dynamischen, intuitiven Schwärmer. Auf die Weise erfüllt der Künstler eine philosophische Aufgabe, denn gera-

1.) Außer in dem schon im früheren Kapitel von uns behandelten Fragm. II, 192, 83 und den hier oben zitierten Fragmenten, finden sich direkte Hinweise auf die „intellektuelle Anschauung“ Fichte's in der Studienheften (III, 122 f.) u. im „Lehrling zu Sais“ IV, 33, wo Novalis tren der Fichte'schen Gedankenentwicklung folgt. 2.) Fichte's Werke



de seine Fähigkeit, das unbewusste Seelenleben zum erkennbaren Objekt, sich selbst zum erkennenden Subjekt zu machen, bildet für Novalis das philosophische Problem; die „intellektuale Anschauung“ ist Novalis „der Schlüssel des Lebens“.

Betrachten wir zunächst die intuitive Geistestätigkeit: „Das willkürliche Vorurteil ist, daß dem Menschen das Vermögen ausser sich zu sein, mit Bewußtsein jenseits der Sinne zu sein, versagt sei. Der Mensch vermag in jedem Augenblicke ein übersinnliches Wesen zu sein. Ohne dies wäre er nicht Weltbürger, er wäre ein Tier. Freilich ist die Besonnenheit, Sichselbstfindung, in diesem Zustand sehr schwer, da er so unaufhörlich, so nitwendig mit dem Wechsel unserer übrigen Zustände verbunden ist. Je mehr wir uns aber dieses Zustandes bewußt zu sein vermögen, desto lebendiger, mächtiger, zwingender ist die Ueberzeugung, die daraus entsteht; der Glaube an echte Offenbarungen des Geistes. Er ist kein Schauen, Hören, Fühlen; er ist aus allen dreien zusammengesetzt, mehr als alles dreies: eine Empfindung unmittelbarer Gewisheit, eine Aussicht meines wahren, eigenstems Leben. Die Gedanken verwandeln sich in Gesetze, die Wünsche in Erfüllungen. Für den Schwachen ist das Faktum dieses Moments ein Glaubensartikel“ (II, 115, 22). Novalis beschreibt hier den genialen Inspirationszustand und legt dabei Nachdruck auf die prometeische Steigerung des Selbstbewußtseins, die mit diesem Zustande verbunden ist, wenn man sich selbst dabei zu fassen sucht und das Bewußtsein nicht im Objekte der Inspiration aufgeht. Gerade dieses dem Genie eigene, dynamische Sich-Selbst-Erleben, das Ich-Ereignis,<sup>1)</sup> wie es Weininger genannt hat, führt Novalis einmal dazu die „Ekstase“ als „inneres Lichtphänom“ der „intellektualen Anschauung!“ gleichzusetzen (III 186, 119), insoferne diese den Akt

---

1.) In diesem Sinne führt Otto Weininger das von uns zit. Fragm. als Beispiel der „intellektualen Anschauung“ oder des „Ich-Ereignisses“ in seinem Werk „Geschlecht u. Charakter“ (S. 214 f) an. Auch Havest sein (XY4X) bringt das Fragm. mit der intellektualen Anschauung, we auch etwas unklar im Zusammenhang (S. 45). Uebrigens zeigt das Fragm. zum Teil fast wörtliche Uebereinstimmung mit Schellings Beschreibung der intellektualen Anschauung in den Philos. Briefen über Dyna



der seine Fähigkeit, das unbewusste Seelenleben zum erkennbaren  
 Objekt, sich selbst zum erkennenden Subjekt zu machen, bildet  
 für Novalis das philosophische Problem: „die Intellektualität  
 faktuelle Anschauung“ ist Novalis „der Schlüssel des Lebens“.  
 Betrachten wir zunächst die intuitive Gefühlsfähigkeit: „Das will-  
 kürliche Vorurteil ist, daß der Mensch das Vermögen an sich  
 zu sein, mit Bewußtsein jenseits der Sinne zu sein, versagt sei.  
 Der Mensch vermag in jedem Augenblicke ein übernatürliches Wesen zu  
 sein. Ohne dies wäre er nicht Weltbürger, er wäre ein Tier. Freilich  
 ist die Besonnenheit, Selbstbefindung, in diesem Zustand sehr  
 schwer, da er so unheimlich, so notwendig mit dem Wechsel unse-  
 rer übrigen Zustände verbunden ist. Je mehr wir uns aber dieses Zu-  
 standes bewußt zu sein vermögen, desto lebendiger, mächtiger, zwin-  
 gender ist die Überzeugung, die daraus entsteht, der Glaube an ech-  
 te Offenbarungen des Geistes. Er ist kein Schauen, Hören, Fühlen;  
 er ist aus allen diesen zusammengesetzt, mehr als alles dieses;  
 eine Empfindung unmittelbarer Gewißheit, eine Aussicht meines Wahr-  
 haften, eigensten Lebens. Die Gedanken verändern sich in Gesetze,  
 die Wünsche in Erfüllungen. Für den Schwachen ist das Faktum die-  
 ses Moments ein Glaubensartikel“ (II, 115, 22). Novalis beschreibt hier  
 den genialen Inspirationszustand und legt dabei Nachdruck auf die  
 prometheische Steigerung des Selbstbewußtseins, die mit diesem Zu-  
 stande verbunden ist, wenn man sich selbst dabei zu fassen sucht  
 und das Bewußtsein nicht im Objekte der Inspiration aufgeht. Gerade  
 dieses dem Genie eigene, dynamische Sich-Selbst-Erleben, das Ich-  
 Ereignis,<sup>1)</sup> wie es Weininger genannt hat, führt Novalis einmal da-  
 zu die „Kritik“ als „inneres Lichtphänom“ der „Intellektualität“  
 2) „Anschauung“ gleichzusetzen (III 188, 119), insofern diese den Akt  
 1.) In diesem Sinne führt Otto Weininger das von uns zitierte Trägen. als  
 Beispiel der „Intellektuellen Anschauung“ oder des „Ich-Ereignis-  
 ses“ in seinem Werk „Geschlecht u. Charakter“ (S. 214 f.) an. Auch Havel-  
 sein (XV) bringt das Trägen mit der intellektuellen Anschauung, we-  
 auch etwas unklar im Zusammenhang (S. 45). Übrigens zeigt das Trägen  
 zum Teil fast wörtliche Übereinstimmung mit Schellings Beschrei-  
 bung der intellektuellen Anschauung in den Philos. Briefen über Dyna-



2)  
des Selbstbewußtseins ausmacht. Das Ich-Ereignis, das nach Novalis beim Anblick mancher menschlichen Gestalten und Gesichter, bei gewissen Stimmungen, in gewissen Jahres- und Tageszeiten auftritt<sup>2)</sup> „ist mit dem Gefühl einer unerschöpflichen Kraft verbunden und darum so absolut belebend. Indem wir uns selbst betrachten, beleben wir uns selbst.- Ohne diese sichtbare und fühlbare Unsterblichkeit würden wir nicht wahrhaft denken können.- Diese wahrnehmbare Unzulänglichkeit des irdischen Körpergebildes zum Ausdruck und Organ des inwohnenden Geistes, ist der unbestimmte, treibende Gedanke, der die Basis selber echter Gedanken wird, der Anlaß zur Evolution der Intelligenz, dasjenige, was uns zur Annahme einer intellegiblen Welt und einer unendlichen Reihe von Ausdrücken und Organen jedes Geistes, deren Exponent oder Wurzel seine Individualität ist, nötigt.“ (II, 138, 112). „tiefsten Sinne empfunden und ausgelegt.“

Durch dieses starke Betonen des Dynamischen des geistigen Erlebens (Fortsetzung der Anm. 1) zu S. 50). „Dogmatismus und Kaitizismus“ (1795) vgl. Werke I/1, S. 318.

2.) vgl. Lehrling zu Sais: IV, 33: „Der denkende Mensch kehrt zur ursprünglichen Funktion seines Daseins, zur schaffenden Betrachtung, zu jenem Punkte zurück, wo Hervorbringen und Wissen in der wundervollsten Wechselverbindung standen, zu jenem schöpferischen Moment des eigentlichen Genusses, des inneren Selbstempfangnis“.

3.) Vgl. den Schluß des oben zitierten Fragmentes (II, 115, 22), den wir wegen seiner Umständlichkeit hier nicht mehr anführen, der aber ein interessantes Licht auf Novalis sei es künstlerische oder pathologische Erregbarkeit, seine ekstatische Fähigkeit wirft, die uns ja auch das Journal und die biographischen Quellen überliefern. (vgl. S. 102 ff).

Art der Ekstase gibt, von einem vollstän- digen konvulsischen Versinken im Unbewußten bis zu einem starken und bewußten Erleben, zu „jener sublimierten verfeinerten Art des Erlebens, welche die begleitende Bewußtheit nicht aufhebt und das ganze Geschehen ins Geistige hinüberzieht“ (Wilh. v. Scholz: Deutsche Mystiker, S. 80 f). Peltin hat z.B. die von ihm ersuchte und über die intellektuelle Anschauung gestellte absolute Ekstase, das verführte Aufgehen in „Nicht Sein“ in „Einen“, dem über alle Bewußtheit Erhabenen, nur viermal in



des Selbstbewusstseins ausmacht. Das Ich-Ergebnis, das nach No-  
valis beim Anblick mancher menschlichen Gestalten und Gesichter, bei  
gewissen Stimmungen, in gewissen Jahres- und Tageszeiten auftritt  
„ist mit dem Gefühl einer unergründlichen Kraft verbunden und  
daraus so absolut belebend. Indem wir uns selbst betrachten, beleben  
wir uns selbst. — Ohne diese sichtbare und fühlbare Unsterblichkeit  
würden wir nicht wahrhaft denken können. — Diese wahrnehmbare Un-  
sterblichkeit des irdischen Körpergebildes zum Ausdruck und Organ des  
inwohnenden Geistes, ist der unbestimmte, treibende Gedanke, der die  
Basis selber echter Gedanken wird, der Anlaß zur Evolution der In-  
tellectuellen, dasjenige, was uns zur Annahme einer intellektuellen Welt  
und einer unendlichen Reihe von Ausdrücken und Organen jedes Geistes,  
deren Exponent oder Wurzel seine Individualität ist, nötigt.“ (II, 138,  
139).

(Fortsetzung der Anm. 1) zu S. 50). „Domestismus und Kallistismus“ (1795)  
vgl. Werke I/1, S. 318.

2.) vgl. Lehrling zu Sais IV, 33: „Der denkende Mensch kehrt zur  
ursprünglichen Funktion seines Daseins, zur schaffenden Betrachtung,  
zu jenen Punkte zurück, wo Hervorbringen und Wissen in der wunder-  
vollen Wechselverbindung standen, zu jenen schöpferischen Moment  
des eigentlichen Genusses, des inneren Selbstempfindens“.

3.) Vgl. den Schluss des oben zitierten Traktates (II, 115, 123), den  
wir wegen seiner Unsterblichkeit hier nicht mehr anführen, der aber  
ein interessantes Licht auf Novalis' sei es künstlerische oder pa-  
thologische Erregbarkeit, seine ekstatische Fähigkeit wirft, die  
uns ja auch das Journal und die biographischen Quellen überliefern.  
(vgl. S. 102 ff.).



denn sie sind vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet, und doch ist

Wenn hier das ekstatische Selbsterleben Novalis zu einer Gegenüberstellung des irdischen Körpers und des „inwohnenden Geistes“, der empirischen Welt und einer „intelligiblen Welt“ und metaphysischen „Individualität“ führt, so zeigt sich der okkultistische Einschlag, der noch klarer hervortritt, wenn Novalis den „Etat de maison“ der Vernunft für „ekstatisch“ erklärt und aus diesem Zustand „ausser der gemeinen Individualität“ unsere Verknüpfung( der Uebertragungsmöglichkeit) mit einer anderen Welt“ folgert(II, 278,316), was auch Fragm. II 289, 342 anzudeuten scheint, das die „Geister“ aus dem „Wesen der Vernunft“ deduzieren möchte. Der ekstatische, gesteigerte Bewußtseinszustand wird also von Novalis als eine Aeüßerung der metaphysischen Individualität, des „transzendentalen Subjektes“ im okkultistischen Sinne empfunden und ausgelegt.

Durch dieses starke Betonen des Dynamischen des geistigen Erlebens und Produzierens entfernt sich Novalis von der nüchternen, logischen Denkart Fichtes: § Die Hypostase versteht Fichte nicht, und darum fehlt ihm die andere Hälfte des schaffenden Geistes.- Ohne Ekstase-fesselndes, alles ersetzendes Bewußtsein - ist es mit der ganzen Philosophie nicht weit her.(Springas Zweck)<sup>2)</sup> (III, 218,322). „Genialische Empirie,“ „glückliche Einfälle“ sind im allgemeinen nicht Fichte's Sache.(vgl. III 219,328). So stellt Novalis Fichte's Wissenschaftslehre seine eigene auf intuitiver Produktion beruhende, höhere Wissenschaftslehre entgegen: „Es gibt gewisse Dichtungen in uns, die einen ganz anderen Charakter als die übrigen zu haben scheinen, 1.) Vgl. II 120, 145 a. II 187,47, sowie S.9.- 2.) Andererseits muß hervorgehoben werden, daß es je nach den Mystikern eine verschiedene Art der Ekstase gibt, von einem vollständigen konvulsirischen Versinken im Unbewußten bis zu einem staunenden und bewußten Erleben, zu „jener sublimierten verfeinerten Art des Erlebens, welche die begleitende Bewußtheit nicht aufhebt und das ganze Geschehen ins Geistige hinüberzieht“ (Wilh. v. Scholz: Deutsche Mystiker, S. 20 f). Poltin hat z.B. die von ihm ersehnte und über die intellektuale Anschauung gestellte absolute Ekstase, das verzückte Aufgehen im „Nicht Sein“ im „Einen“, dem über alle Bewußtheit Erhabenen, nur viermal in Stellung was der Geistestätigkeit des empirischen Ich zu Grunde-



Wenn hier das ekstatische Selbstverleben Novallas zu einer Gegenüber-  
 stellung des irdischen Körpers und des „inwohnenden Geistes“, der  
 empirischen Welt und einer „intelligiblen Welt“, und metaphysischen  
 „Individualität“ führt, so zeigt sich der okkultistische Einschlag,  
 der noch klarer hervortritt, wenn Novalla den „Estat de malon“ der  
 Vernunft für „ekstatisch“ erklärt und aus diesem Zustand „ausser-  
 der gemeinen Individualität“ unsere Verknüpfung (der Übertragungs-  
 möglichkeit) mit einer anderen Welt“ folgert (II, 378, 318), was auch  
 Trgm. II 389, 343 andeutet, das die „Geister“ aus dem  
 „Wesen der Vernunft“ deduzieren möchte. Der ekstatische, geistiger-  
 te Bewusstseinszustand wird also von Novalla als eine Ausgrenzung der  
 metaphysischen Individualität, des „transzendentalen Subjektes“ im  
 okkultistischen Sinne empfunden und ausgedeutet.

Durch dieses starke Betonen des Dynamischen des geistigen Erlebens  
 und Produktiven entfernt sich Novalla von der nächsten, logischen  
 Denkart Fichtes: 2 Die Hypothese versteht Fichte nicht, und darum  
 fehlt ihm die andere Hälfte des schaffenden Geistes. — Ohne Ekstase-  
 fassendes, alles ersetzendes Bewusstsein — ist es mit der ganzen  
 Philosophie nicht weit her. (Springer Zweck) (III, 318, 322). „Ge-  
 nialische Empirie“, „glückliche Einfälle“ sind im allgemeinen nicht  
 Fichtes Sache. (vgl. III 319, 322). So stellt Novalla Fichtes Wissen-  
 schaftstheorie seine eigene auf intuitiver Produktion beruhende, höher-  
 re Wissenschaftstheorie entgegen: „Es gibt gewisse Dichtungen in uns,  
 die einen ganz anderen Charakter als die übrigen zu haben scheinen,  
 1.) Vgl. II 120, 145 a. II 187, 47, sowie S. 2. — 2.) Andererseits muß  
 hervorgehoben werden, daß es je nach den Mystikern eine verschiedene  
 Art der Ekstase gibt, von einem vollständigen konvulsischen Ver-  
 sinken im Unbewußten bis zu einem stannenden und bewußten Erleben,  
 zu „jener ausblindevten verfeinerten Art des Erlebens, welche die  
 begleitende Bewußtheit nicht aufhebt und das ganze Geschehen ins  
 Geistige hinüberzieht“ (Wdh. v. Scholz; Deutsche Mystiker, S. 20 f.).  
 Polin hat z. B. die von ihm erwähnte und über die intellektuelle An-  
 schauung geistige absolute Ekstase, das verhöhte Aufgehen im „Nicht-  
 Sein“ im „Einen“, dem über alle Bewußtheit Erhabenen, nur viermal in



denn sie sind vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet, und doch ist schlechterdings kein äußerer Grund zu ihnen vorhanden. Es dünkt dem Menschen als sei er in einem Gespräch begriffen, und irgend ein unbekanntes, geistiges Wesen veranlasse ihn auf eine wunderbare Weise zur Entwicklung der evidentesten Gedanken. Dieses Wesen muß ein höheres Wesen sein, weil es sich mit ihm auf eine Art in Beziehung setzt, die keinem an Erscheinungen gebenden Wesen möglich ist. Es muß ein homogenes Wesen sein, weil es ihn wie ein geistiges Wesen behandelt und ihn nur zur seltensten Selbsttätigkeit auffordert. Dieses Ich höherer Art verhält sich zum Menschen, wie der Mensch zur Natur, oder der Weise zum Kinde. Der Mensch sehnt sich ihm gleich zu werden, wie er das Nicht-Ich sich gleich zu machen sucht. — Dartun läßt sich dieses Faktum nicht, „Jeder muß es selbst erfahren. Es ist ein Faktum höherer Art, das nur der höhere Mensch antreffen wird. Die Menschen sollen aber streben, es in sich zu veranlassen. Die Wissenschaft die hiedurch entsteht, ist die höhere Wissenschaftslehre. Der praktische Teil enthält die Selbsterziehung des Ich, um jener Mitteilung fähig zu werden, der theoretische Teil die Merkmale der <sup>1)</sup>echten Mitteilung.“ (II, 184, 36)

seinem Leben erreicht. An eine solche Ekstase ist bei Novalis, der „mit Bewußtsein jenseits der Sinne“ sein will (II 115, 22) und in der Ekstase nur ein gesteigertes „Bewußtsein“ sucht (III, 186, 120; III 218, 322), nicht zu denken. Die ganze auf geistigen Selbst- und Weltgenuß gerichtete, von Grund aus ästhetisch orientierte Weltanschauung Novalis hat gerade in der an Fichtes „intellektuale Anschauung“ anknüpfenden bewußten Selbstbespiegelung des eigenen Gemütes ihren Zentralpunkt und kann das Bewußtsein nicht entbehren: „Inwiefern erreichen wir das Ideal nie?“ fragt Novalis, und antwortet: „Insofern es sich selbst vernichten würde.... Der Adel des Ich besteht in freier Erhebung über sich selbst; folglich kann das Ich in gewisser Rücksicht nie absolut erhoben sein, denn sonst würde seine Wirksamkeit sein Genuß.... kurz, das Ich selbst würde aufhören.“ (III, 112. 505). — 1.) Indem Novalis von hier aus die intuitive Tätigkeit, die ohne unser bewußtes Zutun in uns bestimmte Gedanken entwickelt, welche vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet sind, mit Fichtes Vorstellung ~~wäre~~ der Geistestätigkeit des empirischen Ich zu Grunde-



denn sie sind vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet, und doch ist schlechterdings kein äußerer Grund zu ihnen vorhanden. Es dünkt dem Menschen als sei er in einem Gespräch begriffen, und irgend ein unbekanntes, gelistiges Wesen veranlasse ihn auf eine wunderbare Weise zur Entwicklung der evidentesten Gedanken. Dieses Wesen muß ein höheres Wesen sein, weil es sich mit ihm auf eine Art in Beziehung setzt, die keinen an Erscheinungen gebundenen Wesen möglich ist. Es muß ein homogenes Wesen sein, weil es ihn wie ein gelistiges Wesen behandelt und ihn nur zur selbststen Selbstständigkeit auffordert. Dieses Ich höherer Art verhält sich zum Menschen, wie der Mensch zur Natur, oder der Weise zum Kinde. Der Mensch sieht sich ihm gleich zu werden, wie er das Nicht-Ich sich gleich zu machen sucht. - Darum ist sich dieses Faktum nicht. Jeder muß es selbst erfahren. Es ist ein Faktum höherer Art, das nur der höhere Mensch antreffen wird. Die Menschen sollen aber streben, es an sich zu veranlassen. Die Wissenschaft die hierdurch entsteht, ist die höhere Wissenschaftslehre. Der praktische Teil enthält die Selbsterziehung des Ich, um jener Mittelnung fähig zu werden, der theoretische Teil die Merkmale der echten Mittelnung. (II, 184, 36)

---

seinem Leben erreicht. An eine solche Kränze ist bei Novallis, der „mit Bewußtsein jenseits der Sinne“ sein will (II 115, 32) und in der Kränze nur ein gestaltetes „Bewußtsein“ sucht (III, 180, 120; III 318, 323). nicht zu denken. Die ganze auf gelistigen Selbst- und Weltgenuss gerichtete, von Grund aus katechetisch orientierte Weltanschauung Novallis hat gerade in der an Fichtes „intellektuelle Anschauung“ anknüpfenden bewußten Selbstbeziehung des eigenen Gemütes ihren Mittelpunkt und kann das Bewußtsein nicht entbehren: „Inwiefern erreichen wir das Ideal nicht?“ fragt Novallis, und antwortet: „Insofern es sich selbst vernichten würde.... Der Adel des Ich besteht in freier Erhebung über sich selbst; folglich kann das Ich in gewisser Rücksicht nie absolut erhoben sein, denn sonst würde seine Wirkksamkeit sein Genus... kurz, das Ich selbst würde aufhören.“ (III, 112, 303). - I. Indem Novallis von hier aus die intuitive Tätigkeit, die ohne unser bewußtes Zutun in uns bestimmte Gedanken entwickelt, welche vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet sind, mit Fichtes Vorstellung wäre der Gelistigkeit des empirischen Ich zu Grunde-



Geistes. Die höchste Aufgabe der Bildung erklärt er, ist, sich Die Intuition bildet aber nur eine Seite des Genies, des „höheren Menschen“, als zweite ergänzende Seite tritt die bewußte Geistes-tätigkeit hinzu: „Träumen und nichtträumen zugleich- synäesiert, ist die Operation des Genies - wodurch beides sich gegenseitig ver-stärkt.“ (III, 246, 479). Das Ideal eines Genies entsteht durch Er-hebung der unbewußten, instinktartigen Tätigkeit zum Bewußtsein. Da-bei schwebt Novalis eine besondere Art des Genies, nämlich der Künst-ler vor. Das „unwillkürliche“ künstlerische Produzieren möchte er dem bewußten Willen dienstbar machen. Diesem Zwecke dient in letzter Hinsicht die von ihm geforderte „Selbstdurchdringung des Geistes“.

---

liegendes produktiven Einbildungskraft des absoluten Ich in Bezie-hung setzt, gelangt er in vielen Fragmenten dazu, das Verhältnis zwischen dem normalen Bewußtsein und dem intuitiven, dessen Produkte dem ersteren als fremd und notwendig vorkommen, gleichsam als Aeüße-rungen eines „höheren Ich“ auf Fichte's Verhältnis zwischen dem Empirischen und absoluten Ich zu übertragen: Unser Denken ist schlech-terdings nur eine Galvanisation, eine Berührung des irdischen Gei-stes, der geistigen Atmosphäre - durch einen himmlischen ausserirdi-schen Geist. Alles Denken und so weiter ist also an sich schon eine Sympraxis im höheren Sinne.“ (II, 214, 155) Für diese „geistige Physik“ dient Novalis zur Einkleidung seines Gedankens ( -daß es sich nur um eine solche handelt, zeigt III, 51, 252 -) der Galcanismus, wozu ihn sowohl die galvanischen Theorien seines Freundes J.W. Ritter angeregt haben. Vgl. Seite 108. Mit Bezug darauf, daß nach Fichte das absolute Ich die Welt aus sich durch produktive Einbildungskraft schafft, wäh-rend das individuelle Ich die Welt ausser sich empfindet und durch sie bestimmt wird, seine Tätigkeit aber doch „einen Abglanz“ der Tä-tigkeit des absoluten Ich, die Novalis als „reine, übersinnliche Welt“ (II, 183, 35), bildet, erklärt er: „Die Welt ist auf jeden Fall Resultat einer Wechselwirkung zwischen mir und der Gott-heit. Alles was ist und entsteht, entsteht aus einer Geisterberührung. (Die äußere Sollicitation ist nur in Ermangelung innerer Selbsthe-terogenisierung -u. Berührung“ (III. 51, 245) (vgl. zu dem letzteren Ge-danken auch III, 54, 170). „Alles was wir erfahren, ist eine Mitteilung: so ist die Welt in der Tat eine Mitteilung, Offenbarung des Geistes.“! (II 198, 71.) vgl. auch III 371 1100.



Die Intuition bildet aber nur eine Seite des Genies, des „höheren Menschen“, als zweite ergänzende Seite tritt die bewusste Geistes-  
tätigkeit hinzu: „Träumen und nicht-träumen zugleich“ – symmetrisch.  
Ist die Operation des Genies – wodurch beides sich gegenseitig ver-  
stärkt.“ (III, 246, 479). Das Ideal eines Genies entsteht durch Er-  
hebung der unbewussten, instinktiven Tätigkeit zum Bewusstsein. Da-  
bei schwebt Novallas eine besondere Art des Genies, nämlich der Kunst-  
ler vor. Das „unwillkürliche“ künstlerische Produzieren möchte er  
dem bewussten Willen überlassen machen. Diesem Zwecke dient in letzter  
Hinsicht die von ihm geforderte „Selbstüberwindung des Geistes“.

---

liegendes produktive Einbildungskraft des absoluten Ich in Bezie-  
hung setzt, gelangt er in neuen Fragmenten dazu, das Verhältnis  
zwischen dem normalen Bewusstsein und dem intuitiven, dessen Produkte  
dem ersteren als fremd und notwendig vorkommen, gleichsam als Anfor-  
derungen eines „höheren Ich“ auf Nietzsches Verhältnis zwischen dem  
empirischen und absoluten Ich zu übertragen: Unser Denken ist schließ-  
lich nur eine Galvanisation, eine Berührung des irdischen Gei-  
stes, der gelästigten Atmosphäre – durch einen himmlischen ausström-  
enden Geist. Alles Denken und so weiter ist also an sich schon eine  
Symptomatik im höheren Sinne.“ (II, 214, 155) Für diese „gelästigte Physik“  
dient Novallas zur Einkleidung seines Gedankens (– das es sich nur um  
eine solche handelt, zeigt III, 21, 232 –) der Galvanismus, wenn ihn  
wohl die galvanischen Theorien seines Freundes J.W. Ritter angeregt  
haben. Vgl. Seite 108. Mit Bezug darauf, das nach Nietzsches das absolute  
Ich die Welt aus sich durch produktive Einbildungskraft schafft, wäh-  
rend das individuelle Ich die Welt ausser sich empfindet und durch  
sie bestimmt wird, seine Welt kreiert aber doch „einen Abglanz“ der Tä-  
tigkeit des absoluten Ich, die Novallas als „reine, überweltliche Welt“  
: Gott nennt (II, 183, 35), bildet, erklärt er: „Die Welt ist auf  
Jeden Fall Resultat einer Wechselwirkung zwischen mir und der Gott-  
heit. Alles was ist und entsteht, entsteht aus einer Geistesberührung.  
(Die äußere Solikitation ist nur in Ermangelung innerer Selbstbe-  
rührung – u. Berührung“ (III, 21, 245) (vgl. zu dem letzteren Ge-  
danken auch III, 54, 170). „Alles was wir erfahren, ist eine Mitteilung:  
so ist die Welt in der Tat eine Mitteilung, Offenbarung des Geistes!“  
(II 198, 71.) vgl. auch III 371 1100.



1) Geistes." „Die höchste Aufgabe der Bildung" erklärt er, „ist, sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen, daß Ich seines Ichs zugleich zu sein." (II.117,28.) Hierzu fordert Novalis die „Bildung der Sprache des Bewußtseins", die „Festigkeit sich mit sich selbst zu besprechen" (II.237,226.) („wenn der Mensch erst ein wahrhaft innerliches Du hat, so entsteht ein höchst geistiger und sinnlicher Umgang....Genie ist vielleicht nichts als das Resultat eines solchen inneren Plurals. Die Geheimnisse dieses Umgangs sind noch sehr unbeleuchtet." (II.197,64). In diesem Sinne ist „Genie" für Novalis „ein Verhältnis zwischen Seele und Geist" (II.197,67). Je mehr aber das unbewußte seelische Leben zum Gegenstand des geistigen Bewußtseins wird, destomehr kann das Bewußtsein in den Bereich des Unbewußten, instinktartigen Produzierens hineingeschoben und so dieses der freien bewußt-zweckmäßigen Tätigkeit des Menschen, der „Kunst" erobert werden: „Instinkt ist Kunst ohne Absicht - Kunst ohne zu wissen, wie und was man macht. Der Instinkt läßt sich in Kunst verwandeln, durch Beobachtung der Kunsthandlung. Was man also macht, das läßt sich am Ende kunstmäßig zu machen erlernen." (III.230,401, 2).

Dieses Ideal kann nur erreicht werden, wenn der Mensch das geheimnisvolle Dunkel des Gemütes mit seinem Bewußtsein durchleuchtet und so das Triebhafte dem bewußten Willen zugänglich macht. Dynamische und bewußte Geistestätigkeit sollen vereinigt werden. Den Weg dazu bildet die Selbstbespiegelung während der Intuition, wobei das Unbewußte zum Gehalt des Bewußtseins wird.

1.) Wir werden darauf in der Darstellung von Novalis Poetik noch zurückkommen. 2.) Vgl. III, 52, 255 „Kann man Genie sein und werden wollen?"

...Es hat in Beziehung auf das Genie bisher beinahe das Predestinationssystem geherrscht." Vgl. auch die geistvollen Auseinandersetzungen von Marie Joachimi über den Geniebegriff der älteren Romantik (S. 163, ff.) sowie Ricardo Huch, I, Seite 100.

-So regt sich der philosophische Geist zuerst in völlig getrennten Massen. Auf der zweiten Stufe der Kultur fangen sich an diese Massen zu berühren." : Aus den Berührungen der „Scholastiker" einerseits und der „Alchymisten", der „Schwärmer" andererseits



1) „Die höchste Aufgabe der Bildung“ erklärt er, „ist, sich  
 seines transzendenten Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ichs  
 ausgelassen zu sein.“ (II. 117, 28.) Hierzu fordert Novalis die „Bildung  
 der Sprache des Bewusstseins“, die „Festigkeit sich mit sich selbst  
 zu besprechen“ (II. 237, 228.) „wenn der Mensch erst ein wahrhaft  
 innerliches Du hat, so entsteht ein höchst gelistiger und sinnlicher  
 Umgang... Genie ist vielleicht nichts als das Resultat eines solchen  
 inneren Pivots. Die Geheimnisse dieses Umgangs sind noch sehr unbe-  
 leuchtet.“ (II. 197, 24.) In diesem Sinne ist „Genie“ für Novalis „ein  
 Verhältnis zwischen Seele und Geist“ (II. 197, 27). Je mehr aber das  
 unbewusste seelische Leben zum Gegenstand des gelistigen Bewusstseins  
 wird, desto mehr kann das Bewusstsein in den Bereich des Unbewussten  
 instinktiven Produzierens hineingeschoben und so dieses der freien  
 bewußt-zweckmäßigen Tätigkeit des Menschen, der „Kunst“ erobert  
 werden: „Instinkt ist Kunst ohne Absicht – Kunst ohne Wissen,  
 wie und was man macht. Der Instinkt läßt sich in Kunst verwandeln, durch  
 Beobachtung der Kunsthandlung.“ Was man also macht, das läßt sich am  
 Ende kunstmäßig zu machen erlernen.“ (III. 230, 401.) Dieses Ideal kann  
 nur erreicht werden, wenn der Mensch das geheimnisvolle Dunkel des Ge-  
 mütes mit seinem Bewusstsein durchleuchtet und so das Trübfütze dem  
 bewußten Willen zugänglich macht. Dynamische und bewußte Geistestätig-  
 keit sollen vereinigt werden. Den Weg dazu bildet die Selbstbespiege-  
 lung während der Intuition, wobei das Unbewusste zum Gehalt des Bewußt-  
 seins wird.

1.) Wir werden darauf in der Darstellung von Novalis Poetik noch zu-  
 rückkommen. 2.) Vgl. III. 52, 225 „Kann man Genie sein und werden wollen?“  
 ... Es hat in Beziehung auf das Genie bisher keine das Predestina-  
 tionsystem geherrscht.“ Vgl. auch die geistvollen Auseinandersetzun-  
 gen von Marie Jauchims über den Geniebegriff der älteren Romantik (S.  
 163, 11.) sowie Ricardo Huch, I. Seite 100.



entstehen nun die Eklektiker. Während die Scholastiker und die Alchymisten „vom Absoluten ausgehen, unendlich sind“, dabei bloß bewußten, logischen, mechanischen und einer bloß unbewußten eben auch „einförmig“, sind die Eklektiker, die „Barnierten“ intuitiven, dynamischen. War unser Denken, „bisher entweder bloß zwar „beschränkt“, aber „mannigfaltig“; jene haben das Genie, mechanisch, diskursiv, atomistisch oder bloß intuitiv, dynamisch,“ so fragt Novalis, ob nicht vielleicht jetzt, „die Zeit der Vereinigung“ gekommen ist? (III, 171, 27). Dies wendet er in Fragm. II, 172, zugleich ist. Er findet, daß jene ursprüngliche Trennung zwischen den philosophischen Tätigkeiten eine tiefer liegende Trennung zwischen dem Denken und dem Leben sei, deren Bestehen auf der Möglichkeit beruhe, wie sie beschäftigt sich bloß mit dem toten Körper der Denklehre ihrer Vermittlung, ihrer Verbindung beruht. Er findet, daß die Metaphysik ist „die reine Dynamik des Denkens. Sie heterogen auch diese Fähigkeiten & sind, als noch ein Vermittlung von den ursprünglichen Denkkraften. Sie beschäftigt sich mit in ihm vorfindet, von einer zur anderen Überzugehen, nach der bloßen Seele der Denklehre“. Beide Wissenschaften sind unvollkommen, seine Polarität zu verändern. Er entdeckt also in ihnen, endend geblieben, da jede für sich ihr Wesen getrieben hat. Alle Versuche einer Vereinigung sind gescheitert, da immer eine von beider Prinzipien vereinigt sein müssen. Er schließt, daß beide darunter gelitten hat.... „Jetzt behaupten einige, es habe sich irgendwo eine wahrhafte Durchdringung ereignet, es sei ein Keim der Vereinigung entstanden, der allmählich wachsen und alles zu Einer, unteilbaren Gestalt assimilieren würde.“

Schwäche der produktiven Imagination sei, die es nicht vermag, diese Durchdringung herbeizuführen ist aber nach Novalis der Künstler, das Genie berufen. Von diesem Standpunkte aus versucht Novalis eine geschichtsphilosophische Konstruktion im Fragm. II, 173

8: „Der rohe, diskursive Denker ist der Scholastiker. Der echte Scholastiker ist ein mystischer Subtilist. Aus logischen Atomen baut er sein Weltall - er vernichtet alle lebendige Natur, um ein Gedankenkunststück an ihre Stelle zu setzen. Sein Ziel ist ein unendliches Automat. Ihm entgegengesetzt ist der rohe, intuitive Dichter. Er ist ein mystischer Makrolog. Er haßt Regel und feste Gestalt. Ein wildes, gewaltiges Leben herrscht in der Natur - alles ist belebt. Kein Gesetz - Willkür und Wunder Überall. Er ist bloß dynamisch - So regt sich der philosophische Geist zuerst in völlig getrennten Massen. Auf der zweiten Stufe der Kultur fangen sich an diese Massen zu berühren.“ : Aus den Berührungen der „Scholastiker“ einerseits und der „Alchymisten“, der „Schwärmer“ andererseits durch den Geist aufgefaßt und fixiert ward; es blieb bei glück-



Gerade hier liegt der Vereinigungspunkt zweier Denkart, eines  
 bloß bewußten, logischen, mechanischen und einer bloß unbewußten,  
 intuitiven, dynamischen. War unser Denken, „bisher entweder bloß  
 mechanisch, diskursiv, atomistisch oder bloß intuitiv, dynamisch.“  
 so fragt Novalis, ob nicht vielleicht jetzt „die Zeit der Vereinig-  
 ung“ gekommen ist? (III, 171, 37). Dies wendet er in Fragm. II, 173,  
 V auf die Philosophie an: Die Logik „enthält bloß die Verhält-  
 nisse der Begriffe untereinander, die Mechanik des Denkens ...  
 bewiese sie beschäftigt sich bloß mit dem toten Körper der Denklei-  
 re“. Die Metaphysik ist „die reine Dynamik des Denkens. Sie han-  
 delt von den ursprünglichen Denkkraften. Sie beschäftigt sich mit  
 der bloßen Seele der Denklehre“. Beide Wissenschaften sind unvoll-  
 ständig geblieben, da jede für sich ihr Wesen gefunden hat. Alle  
 Versuche einer Vereinigung sind gescheitert, da immer eine von  
 beiden darunter gelitten hat... „Jetzt behaupten einige, es habe  
 sich irgendwo eine wahrhafte Durchdringung ereignet, es sei ein  
 Keim der Vereinigung entstanden, der allmählich wachsen und alles  
 zu einer, unteilbaren Gestalt assimilieren würde.“  
 Diese Durchdringung herbeizuführen ist aber nach Novalis der Kün-  
 stler, das Genie berufen. Von diesem Standpunkte aus versteht Nov-  
 alis eine geschichtsphilosophische Konstruktion in Fragm. II, 173  
 8: „Der rohe, diskursive Denker ist der Scholastiker. Der echte  
 Scholastiker ist ein mystischer Subtilist. Aus logischen Atomen  
 baut er sein Weltall - er vernichtet alle lebendige Natur, um ein  
 Gedankenkonstrukt an ihre Stelle zu setzen. Sein Ziel ist ein un-  
 endlichtes Atomat. Ihm entgegengesetzt ist der rohe, intuitive Dich-  
 ter. Er ist ein mystischer Makrolog. Er haßt Regel und feste Gestalt.  
 Ein wildes, gewaltiges Leben herrscht in der Natur - alles ist be-  
 lebt. Kein Gesetz - Willkür und Wunder überall. Er ist bloß dynamisch.  
 - So regt sich der philosophische Geist zuerst in völlig getrenn-  
 ten Massen. Auf der zweiten Stufe der Kultur fangen sich an diese  
 Massen zu berühren.“ : Aus den Berührungen der „Scholastiker“  
 einerseits und der „Alchymisten“, der „Schwärmer“ andererseits



entstehen nun die Eklektiker. Während die Scholastiker und die Alchymisten „vom Absoluten ausgehen, unendlich sind“, dabei eben auch „einförmig“, sind die Eklektiker, die „Bornierten“ zwar „beschränkt“, aber „mannigfaltig“: jene haben das Genie, diese das Talent, jene die Ideen, diese die Handgriffe“.....

„Die dritte Stufe ersteigt der Künstler, der Werkzeug und Genie zugleich ist. Er findet, daß jene ursprüngliche Trennung der absoluten philosophischen Tätigkeiten eine tiefer liegende Trennung seines eigenen Wesens sei, deren Bestehen auf der Möglichkeit ihrer Vermittelung, ihrer Verbindung beruht. Er findet, daß, so heterogen auch diese Fähigkeiten ~~a~~ sind, sich doch ein Vermögen in ihm vorfinde, von einer zur anderen Überzugehen, nach Gefallen seine Polarität zu verändern. Er entdeckt also in ihnen notwendige Glieder seines Geistes; er merkt, daß beide in einem gemeinsamen Prinzip vereinigt sein müssen. Er schließt daraus, daß der Eklektizismus nichts, als das Resultat des unvollständigen, mangelhaften Gebrauches dieses Vermögens sei. Es wird ihm mehr als wahrscheinlich, daß der Grund dieser Unvollständigkeit die Schwäche der produktiven Imagination sei, die es nicht vermöge, sich im Moment des Uebergehens von einem Gliede zum anderen schwebend zu erhalten und auszuschauen. Die vollständige Darstellung des durch diese Handlung zum Bewußtsein erhobenen echt geistigen Lebens ist die Philosophie. Hier entsteht jene lebendige Reflexion, die sich bei sorgfältiger Pflege nachher zu einem unendlich gestalteten geistigen Universo von selbst ausdehnt – der Kern und der Keim einer alles befassenden Organisation. Es ist der Anfang einer wahrhaften Selbstdurchdringung des Geistes, die nie endigt.“<sup>1)</sup>

1.) vgl. II, 134, 94: „Beinah alles Genie war bisher einseitig, Resultat einer krankhaften Konstitution. Die eine Klasse hatte zuviel äußern, die andere zu viel inneren Sinn. Selten gelang der Natur ein Gleichgewicht zwischen beiden, eine vollendete genialische Konstitution. Durch Zufälle entstand oft eine vollkommene Proportion, aber nie konnte diese von Dauer sein, weil sie nicht durch den Geist aufgefasst und fixiert ward: es blieb bei glück-



entstehen nun die Eklektiker. Während die Scholastiker und die Alchymisten „vom Absoluten ausgehen, unendlich sind“, dabei eben auch „einförmig“, sind die Eklektiker, die „Bemerkten“ zwar „beschränkt“, aber „männigfaltig“: „Jene haben das Genie, diese das Talent, jene die Ideen, diese die Handgriffe“.....

„Die dritte Stufe erstigt der Künstler, der Werkzeug und Genie zugleich ist. Er findet, das jene ursprüngliche Trennung der absoluten philosophischen Tätigkeiten eine tiefer liegende Trennung seines eigenen Wesens sei, deren Bestehen auf der Möglichkeit ihrer Vermittlung, ihrer Verbindung beruht. Er findet, das, so heterogen auch diese Fähigkeiten sind, sich doch ein Vermögen in ihm vorfindet, von einer zur anderen überzugehen, nach Geläutem seine Polarität zu verändern. Er entdeckt also in ihnen notwendig Glieder seines Geistes; er merkt, das beide in einem gemeinsamen Prinzip vereinigt sein müssen. Er schließt daraus, das der Eklektizismus nichts, als das Resultat des unvollständigen, mangelhaften Gebrauches dieses Vermögens sei. Es wird ihm mehr als wahrscheinlich, das der Grund dieser Unvollständigkeit die Schwäche der produktiven Imagination sei, die es nicht vermöge, sich im Moment des Übergehens von einem Gliede zum anderen schwebend zu erhalten und anzuschauen. Die vollständige Darstellung des durch diese Fäulung zum Bewusstsein erhobenen echt geistigen Lebens ist die Philosophie. Hier entsteht jene lebendige Reflexion, die sich bei sorgfältiger Pflege nachher zu einem unendlich gestalteten geistigen Universum von selbst ausdehnt – der Kern und der Keim einer alles befassenden Organisation. Es ist der Anfang einer wahrhaften Selbstdurchdringung des Geistes, die sie ermöglicht.“

1. (vgl. II, 134, 94: „Beinahe alles Genie war bisher einseitig, Resultat einer kranken Konstitution. Die eine Klasse hatte zu viel Äußeres, die andere zu viel inneren Sinn. Selten gelang der Natur ein Gleichgewicht zwischen beiden, eine vollendete geistliche Konstitution. Durch Zufälle entstand oft eine vollkommenere Proportion, aber nie konnte diese von Dauer sein, weil sie nicht durch den Geist aufgefaßt und fixiert ward: es blieb bei Glück-



Geist, — ein Naturgeist; er soll ein Vernunftgeist werden, aus Be-

sonnenheit und Kunst Geist sein. — Natur soll Kunst und Kunst sei-

So wird das philosophische Prinzip der Selbstanschauung im Voll-

ziehen des Aktes, das auf Fichte's „intellektuale Anschauung“

zurückgeht, bei Novalis zu einem künstlerischen Vermögen und der

Künstler zum idealen Vereinigungs- und Endglied der bisherigen

philosophischen Denkart, zum Bahnbrecher einer neuen Epoche, in

der der menschliche Geist sich selbst durchdringt. Wenn der Scho-

lastiker die Welt in Gedankenverwandelt und der Alchymist sie dy-

namisch erfasst, so entdeckt der Künstler beide Fähigkeiten, die

bewusste und die intuitive als notwendige Glieder seines Geistes

und sucht sie in einem gemeinsamen Prinzip zu vereinigen, indem er

in einer Art Schwebezustand die intuitive Tätigkeit zum Bewußt-

sein erhebt.

Intuition einerseits und Bewußtsein, als die Fähigkeit, sich selbst

gegenständlich zu machen, das Produkt der eigenen Tätigkeit sich

selbst fremd und so zum erkennbaren Objekt zu machen, andererseits,

bilden aber zusammen das Ideal des „Zauberers“: „Der größte Zau-

berer würde der sein, der sich zugleich so bezaubern könnte, daß ihm

seine Zaubereien wie fremde, selbstmächtige Erscheinungen vorkämen.

Könnte das nicht mit uns der Fall sein? (II, 202, 88). Hieher gehört

offenbar die erste der beiden im Fragm. II 199, 73 beschriebene

Operation des „magischen Idealisten“, nämlich die Fähigkeit, „die

Gedanken mittelbar vernehmbar zu machen“, sie zu „äußeren Dingen“

zur „selbständigen, sich von euch absondernden und nun euch fremd,

d.h. äußerlich vorkommenden Seele“ zu machen. Wir werden das ganze

Fragment zitieren, wenn wir zu der zweiten Operation des „magi-

schen Idealisten“ gelangen werden. Vorläufig ist durch die beiden

letzten Fragmente der Zusammenhang unseres Kapitels mit dem „mag.

Idealismus“ nachgewiesen.

Wie eng aber mit der „Erhebung des echt geistigen Lebens zum Be-

wußtsein“, der „Selbstdurchdringung des Geistes“ die uns schon

bekannte Forderung Novalis, „alles Unwillkürliche in ein Will-

kürliches zu verwandeln“ (III, 207, 238) in Beziehung steht, zeigt

II, 210, 132: „Der Geist soll sich selbst fremd und reizend sein

oder absichtlich machen können. Jetzt ist der Geist aus Instinkt



So wird das philosophische Prinzip der Selbstanschauung im Voll-  
 stehen des Aktes, das auf Richte's „intellektuelle Anschauung“  
 zurückgeht, bei Novalis zu einem künstlerischen Vermögen und der  
 Künstler zum idealen Vereinigungs- und Endglied der bisherigen  
 philosophischen Denker, zum Bahnbrecher einer neuen Epoche, in  
 der der menschliche Geist sich selbst durchdringt. Wenn der Scho-  
 lastiker die Welt in Gedankenverwandelt und der Alchimist sie dy-  
 namisch erfasst, so entdeckt der Künstler beide Fähigkeiten, die  
 bewußte und die intuitive als notwendige Glieder seines Geistes  
 und sucht sie in einem gemeinsamen Prinzip zu vereinigen, indem er  
 in einer Art Schwerzustand die intuitive Tätigkeit zum Bewußt-  
 sein erhebt.

Intuition einerseits und Bewußtsein, als die Fähigkeit, sich selbst  
 Gegenständlich zu machen, das Produkt der eigenen Tätigkeit sich  
 selbst fremd und so zum erkennbaren Objekt zu machen, andererseits,  
 bilden aber zusammen das Ideal des „Zaubers“. Der größte Za-  
 uberer würde der sein, der sich zugleich so bezaubern könnte, daß ihm  
 seine Zaubereien wie fremde, selbstmüßige Erscheinungen vorkämen.  
 Könnte das nicht mit uns der Fall sein? (II, 302, 88). Hierher gehört  
 offenbar die erste der beiden im Trgm. II 199, 73 beschriebene  
 Operation des „magischen Idealisten“, nämlich die Fähigkeit, „die  
 Gedanken mittelbar vernnehmbar zu machen“, sie zu „äußeren Dingen“  
 zu „selbständigen, sich von sich selbst absondenden und nun auch fremd,  
 d.h. äußerlich vorkommenden Seelen“ zu machen. Wir werden das ganze  
 Fragment zitieren, wenn wir zu der zweiten Operation des „magi-  
 schen Idealisten“ gelangen werden. Vorläufig ist durch die beiden  
 letzten Fragmente der Zusammenhang unseres Kapitels mit dem „magi-  
 schen Idealismus“ nachgewiesen.

Die eng aber mit der „Erhebung des echt geistigen Lebens zum Be-  
 wußtsein“, der „Selbstdurchdringung des Geistes“ die uns schon  
 bekannte Forderung Novalis, „alles Unwillkürliche in ein Will-  
 kürliches zu verwandeln“ (III, 307, 239) in Beziehung steht, zeigt  
 II, 210, 132: „Der Geist soll sich selbst fremd und reizend sein  
 oder absichtlich machen können. Jetzt ist der Geist aus Instinkt  
 durch den Geist selbst und ist so ein selbständiges Wesen.“



Geist, -ein Naturgeist; er soll ein Vernunftgeist werden, aus Besonnenheit und Kunst Geist sein. - Natur soll Kunst und Kunst zweite Natur werden." - Wir werden diesen Gedanken als eine der Grundideen von Novalis Kunstauffassung noch kennen lernen. -

Der Vollständigkeit wegen möchten wir noch zum Schluß eine Novalis eigentümliche Art von Ekstase erwähnen, die er im „Lehrling zu Sais“ beschreibt. Es handelt sich hier um eine besondere ekstatische Wahrnehmungsart der Aussenwelt, eine Art Trancezustand, der nach Novalis durch eine antohypnotische Konzentrierung des Geistes und des Willens willkürlich hervorgerufen werden kann: „Auf alles, was der Mensch vornimmt, muß er seine ungeteilte Aufmerksamkeit oder sein Ich richten..... und wenn er dieses getan hat, so entstehen bald Gedanken, oder eine neue Art von Wahrnehmungen, die nichts als zarte Bewegungen eines färbenden oder klappernden Stiftes, oder wunderliche Zusammenziehungen und Figurationen einer elastischen Flüssigkeit zu sein scheinen, auf eine wunderbare Weise in ihm. Sie verbreiten sich von dem Punkte, wo er den Eindruck feststach, nach allen Seiten mit lebendiger Beweglichkeit, und nehmen sein Ich mit fort. Er kann dieses Spiel oft gleich wieder vernichten, indem er seine Aufmerksamkeit wieder teilt oder nach Willkür herumschweifen läßt, denn sie scheinen nichts als Strahlen und Wirkungen, die jenes Ich nach allen Seiten zu in jenem elastischen Medium erregt, oder seine Brechungen in demselben, oder überhaupt ein seltsames Spiel der Wellen dieses Meeres mit der starren Aufmerksamkeit zu sein. Höchst merkwürdig ist es, daß der Mensch erst in diesem Spiele seine Eigentümlichkeit, seine spezifische Freiheit recht gewahr wird, und daß er ihm vorkommt, als erwache er aus einem tiefen Schläfe, als sei er nun erst in der Welt zu Hause, und verbreite jetzt erst das Licht des Tages sich über seine

Fortsetzung d. Anm. 1) zu Seite 57. in unserer Besonderheit wahren. lichen Augenblicken. Das erste Genie, das sich selbst durchdrang, fand hier den typischen Keim einer unermesslichen Welt; es machte

die Entdeckung, die die merkwürdigste in der Weltgeschichte sein mußte, denn es beginnt damit eine ganz neue Epoche der Menschheit, u. auf dieser Stufe wird erst wahre Geschichte aller Art möglich: denn der Weg, der bisher zurückgelegt wurde, macht nun ein eigenes durchaus erklärbares Ganzes aus. Jene Stelle ausser der Welt ist gegeben und Archimedes kann nun sein Versprechen erfüllen". 1) vgl. Spenele, 200.



59.  
Gefalt, ein Naturgehalt; er soll ein Vernunftgehalt werden, aus Be-  
sonnenheit und Kunst Gefalt sein. - Natur soll Kunst und Kunst zwei-  
te Natur werden. - Wir werden diesen Gedanken als eine der Grund-  
ideen von Novallas Kunstausfassung noch kennen lernen. -

Der Vollständigkeit wegen möchten wir noch zum Schluss eine Novallas  
eigenthümliche Art von Ekstase erwähnen, die er in „Lehrling zu  
Sala“ beschreibt. Es handelt sich hier um eine besondere ekstati-  
sche Wahrnehmungsart der Aussenwelt, eine Art Transeszenz, der  
nach Novalla durch eine antitypische Konzentrierung des Geistes  
und des Willens willkürlich hervorgerufen werden kann: „Auf alles,

was der Mensch vornimmt, muß er seine ungeteilte Aufmerksamkeit  
oder sein Ich richten. .... und wenn er dieses getan hat, so ent-  
stehen bald Gedanken, oder eine neue Art von Wahrnehmungen, die

nichts als kurze Bewegungen eines flüchtigen oder klippenden Stif-  
tes, oder wunderliche Zusammenstellungen und Figurationsmischer als  
etwas Willkürlichkeit zu sein scheinen, auf eine wunderbare Weise  
in ihm. Sie verbreiten sich von dem Punkte, wo er den Eindruck fest-  
setzt, nach allen Seiten mit lebendiger Beweglichkeit, und nehmen  
sein Ich mit fort. Er kann dieses Spiel oft gleich wieder vermin-  
den, indem er seine Aufmerksamkeit wieder teilt oder nach Willkür

hervorschweifen läßt, denn sie scheinen nichts als Strahlen und  
Wirkungen, die jenes Ich nach allen Seiten zu in jenem elastischen  
Medium erzeugt, oder seine Brechungen in demselben, oder überhaupt  
ein selbstames Spiel der Wellen dieses Meeres mit der starren Auf-  
merksamkeit zu sein. Höchst merkwürdig ist es, daß der Mensch erst  
in diesem Spiele seine Eigentümlichkeit, seine spezifische Frei-  
heit recht gewahrt wird, und daß er ihm vorkommt, als erwache er  
aus einem tiefen Schlafe, als sei er nun erst in der Welt zu Han-  
de, und verbreite jetzt erst das Licht des Tages sich über seine

Fortsetzung d. Ann. I) zu Seite 57.  
Hohen Augendruck. Das erste Geheiß, das sich selbst durchdringt.

find hier den typischen Kern einer unermesslichen Welt; es machte  
die Entdeckung, die die merkwürdigste in der Weltgeschichte sein  
mußte, denn es beginnt damit eine ganz neue Epoche der Menschheit,  
u. auf dieser Stufe wird erst wahre Geschichte aller Art möglich:  
denn der Weg, der bisher zurückgelegt wurde, macht nun ein eigenes  
durchaus erklärbares Ganzes aus. „Jene Stelle unserer der Welt ist  
gegeben und Archimedes kann nun sein Versprechen erfüllen.“ (vgl.  
S p e n i e, 200.



innere Welt. (Er glaubt es am höchsten gebracht zu haben, wenn er ohne jenes Spiel zu stören, zugleich die gewöhnlichen Geschäfte

der Sinne vornehmen, und empfinden und denken zugleich kann.

Novalis stellt Fichte's Art zu philosophieren seine eigene auf Inspiration dar. Die höhere Wissenschaftslehre "entgegen: Philosophieren" ist eine eigentliche Selbstoffenbarung. Erregung des wirklichen Ich durch das ideale Ich... Der Entschluß zu philosophieren ist eine Aufforderung an das wirkliche Ich, das es sich be-  
digsten Machtgefühle." (IV, 26 f).

Einigen, erwachen und Geist sein sollte" (II, 183, 36) Wenn Fichte "kritisch" von Menschen ausgeht, so geht Novalis "noch kritischer" von "idealischen Menschen d.h. dem Genius" aus (II, 354, 289).

Geniales Philosophieren besteht in intuitiver Produktion von neuen Ideen. Der geniale Mensch, ist der Mensch, der zu den meisten Dingen im intimsten Rapport steht, dem daher das Meiste auffällt und der dadurch neue, bisher unbemerkte Beziehungen und Zusammenhänge zwischen den einzelnen Tatsachen schafft und der Menschheit zum Bewußtsein bringt. Dadurch, daß dem Genie eine viel größere Menge von Beziehun-

gen gegenwärtig ist, dadurch, daß es den Umfang und Reichtum seines

1.) Also auch hier die Betonung des Bewußtseins!

2.) Der hier beschriebene Trancezustand steht jedenfalls mit Novalis' nervöses und phthisischer Konstitution in Zusammenhang und kann auf eine mediumistische Veranlagung hinzuweisen. - Spenlé

1.) Vgl. III, 89, 299: "Die Anstrengung überhaupt bringt zur, als in- verbindet mit dieser Beschreibung des Trancezustandes in geschick- direkter, vorbereitender Reiz, eine Operation zustande. In der rech- ter, wenn auch keineswegs unbedingt Überzeugender und erschöpfen- der Stimmung, die dadurch entstehen kann, selbst alles von selbst. der Weise das von „anthitetisch-synthetischer“ - „mittelbar-unmittelbarer“ Erkenntnis handelnde Fragment II 189, 48 (vgl. auch dazu III, 353, 1027), indem er dieses (uns rätselhaft gebliebene) Fragment im Sinne seines ekstatischen „Schwebezustandes“ inter- pretiert, indem wir uns selbst als Glied des ganzen Universums er- Selbstes... geht in ihr von selbst von selbst. Kurz, alles leben und dabei doch das Bewußtsein unserer Besonderheit wahren. scheint... selbst zu schauen, wenn das recht-Medium vorhanden ist. (vgl. Spenlé S. 191 ff.)

...Alle Konstruktion ist also indirekt. (Qu ne fait pas, mais on fait, qu'il se puisse faire.) In einer gewissen Höhe der Sensation ist man von selbst, ohne Zutun, „genialisch.“ Diese Auffassung des Genies mußte Novalis schon durch Herder'sche geläufig sein. Nach Herder'schen werden im Enthusiasmus mehrere Ideen einander dergestalt nahe gebracht, daß sie auf Augenblicke zugleich im Gehirn des Denkenden vorhanden sind. Das Vermögen, diese Ideen so gut und sooft als möglich zusammenzu- bringen "ist was dem Genie „die großen Wahrheiten gleichsam anzu-







## 2.) Geniales Produzieren von Ideen.

Novalis stellt Fichte's Art zu philosophieren seine eigene auf Inspiration beruhende „höhere Wissenschaftslehre“ entgegen: „Philosophieren“ ist ihm „eine eigentliche Selbstoffenbarung, Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich...Der Entschluß zu philosophieren ist eine Aufforderung an das wirkliche Ich, daß es sich besinnen, erwachen und Geist sein solle“ (II, 165, 36) Wenn Fichte „kritisch“ vom Menschen ausgeht, so geht Novalis „noch kritischer“ vom „idealischen Menschen d.h. dem Genius“ aus (II, 254, 267). Geniales Philosophieren besteht in intuitiver Produktion von neuen Ideen. Der geniale Mensch, ist der Mensch, der zu den meisten Dingen im intimsten Rapport steht, dem daher das Meiste auffällt und der dadurch neue, bisher unbemerkte Beziehungen und Zusammenhänge zwischen den einzelnen Tatsachen schafft und der Menschheit zum Bewußtsein bringt. Dadurch, daß dem Genie eine viel größere Menge von Beziehungen gegenwärtig ist, dadurch, daß es dem Umfang und Reichtum seines Innern nach gleichsam mehrere Menschen umfaßt, vermag es durch intuitive Kombination und Synthese zu einer neuen Idee, der genial erkannten Wahrheit vorzudringen:

1.) Vgl. III, 59, 299: „Die Anstrengung überhaupt bringt nur, als indirekter, vorbereitender Reiz, eine Operation zustande. In der rechten Stimmung, die dadurch entstehen kann, gelingt alles von selbst. Der Mangel an mehreren zugleich gegenwärtigen Ideen u.s.w. rührt von Schwäche her. In der vollkommensten Stimmung sind alle Ideen gleich gegenwärtig; in dieser ist auch keine Passion; kein Affekt möglich; in ihr ist man wahrhaft im Olymp und die Welt zu unseren Füßen. Die Selbstbeherrschung geht in ihr von selbst von statten. Kurz, alles scheint von selbst zu geschehen, wenn das rechte Medium vorhanden ist. ..Alle Konstruktion ist also indirekt. (Ou ne fait pas, mais ou fait, qu'il se puisse faire.) In einer gewissen Höhe der Sensation ist man von selbst, ohne Zutun...genialisch.“ Diese Auffassung des Genies mußte Novalis schon durch Hensterhuis geläufig sein. Nach Hensterhuis werden im Enthusiasmus mehrere Ideen einander dergestalt nahe gebracht, daß sie auf Augenblicke zugleich im Gehirn des Denkenden vorhanden sind. Das Vermögen, „diese Ideen so gut und sooft als möglich zusammenzubringen“ ist was dem Genie „die großen Wahrheiten gleichsam anzu-



### 2.) Geniale Produzieren von Ideen.

Novallis stellt Richters Art zu philosophieren seine eigene auf Inspiration beruhende "höhere Wissenschaftslehre" entgegen: "Philosophieren" ist ihm "eine eigentliche Selbstoffenbarung, Erregung des wirklichen Ich durch das ideelle Ich... Der Entschluss zu philosophieren ist eine Aufforderung an das wirkliche Ich, das es sich be-  
 eimen, erwachen und Geist sein sollte" (II, 185, 38) Wenn Richter "kritisch" von Menschen ausgeht, so geht Novallis "noch kritischer" von "ideellen Menschen d.h. dem Geistes" aus (II, 354, 387).

Geniales Philosophieren besteht in intuitiver Produktion von neuen Ideen. Der geniale Mensch, ist der Mensch, der zu den meisten Dingen im intimsten Rapport steht, dem daher das Meiste auflieft und der durch neue, bisher unbemerkte Beziehungen und Zusammenhänge zwischen den einzelnen Tatsachen schafft und der Menschheit zum Bewusstsein bringt. Dadurch, daß dem Geiste eine viel größere Menge von Beziehungen gegenwärtig ist, dadurch, daß es dem Umfang und Reichtum seines Innern nach gleichsam mehrere Menschen umfaßt, vermag es durch intuitive Kombination und Synthese zu einer neuen Idee, der genialen Erkenntnis zu kommen.

1.) Vgl. III, 59, 339: "Die Äußerung übertrifft nicht nur, als indirekter, vorbereitender Teil, eine Operation an sich; in der rechten Stimmung, die dadurch entstehen kann, gelingt alles von selbst. Der Mensch an mehreren zugleich erkennbaren Ideen u.s.w. führt von Schwäche her. In der vollkommensten Stimmung sind alle Ideen gleich gegenwärtig; in dieser ist auch keine Passion; kein Affekt möglich; in ihr ist man wahrhaft im Organ und die Welt zu unseren Füßen. Die Selbstbeherrschung geht in ihr von selbst von selbst aus, alles scheint von selbst zu geschehen, wenn das recht-Medium vorhanden ist. Alle Konstruktion ist also indirekt. (O es ist pas, male ou fait, qu'il se puisse faire.) In einer gewissen Höhe der Genialität ist man von selbst, ohne Zutun, genialisch." Diese Auffassung des Genies mußte Novallis schon durch Richters genialität sein. Nach Herstein zu wenden im Entschluss mehrere Ideen einander dergestalt nahe gebracht, daß sie auf Augenblicke zugleich im Gehirn des Denkers vorhanden sind. Das Vermögen, diese Ideen so auf und ab als möglich zusammenzubringen "ist was das Genie" die großen Wahrheiten gleichsam anzu-



„Jede Person, die aus Personen besteht, ist eine Person in der zweiten Potenz – oder ein Genius“ (II, 314, 438) – „Um seine Individualität auszubilden, muß der Mensch immer mehrere Individualitäten anzunehmen und sich zu assimilieren wissen – dazu wird er zum substanziellen Individuum (Genius)“ (III, 94, 438) – „Der vollendete Mensch muß gleichsam zugleich an mehreren Orten und in mehrschauen gibt“. Betrachtet man den Augenblick der Begeisterung selbst so sieht man, daß man dabei „wie der Blitz des Zeus, der im Augenblick seines Entstehens auch schon trifft“ verfährt, und daß unsere ganze Tätigkeit in einem „schwankenden, blinden Hinstreben, wodurch jenes Zusammenhängen der Ideen bewirkt wird,“ besteht. (H. II, 273 f). Daraus aber sieht man, daß die Poesie, mag sie nun aus der Anstrengung eines größeren Geistes oder durch den göttlichen Hauch hervorgebracht sein, allen Künsten und Wissenschaften vorsteht, und der höheren Wahrheit... das ist, was Aurora der Bildsäule des Memnon, die sie erleuchtet und sprechen macht.“ (H. II, 274). Darin liegt die Bedeutung der Poesie für die Philosophie: „Die tiefsten Schlüsse, der weiseste und bedächtigste Gang des Verstandes würden uns zu sehr wenig Wahrheiten verhelfen, wenn ihn nicht der Enthusiasmus, der die Ideen zusammensetzt, unterstützte und leitete“ (H. II, 277).

Die Menge der Beziehungsideen bestimmt auch Hensterhuis Auffassung der Wissenschaft: „Eine durchaus vollkommene Intelligenz sollte im strengsten Sinne des Wortes mehrere Ideen existieren lassen“ (H. I, 110) „Große und weit auseinanderliegende Wahrheiten“ muß man von „Genie“ erwarten. (H. I, 112,) „Wenn der Mensch nicht nur Ideen von allen Objekten der Welt hätte, sondern auch „Ideen von allen Beziehungen und allen Kombinationen jener Objekte, wäre er, was Wissenschaft und den Zustand des Weltalls betrifft, Gott ähnlich.. und seine Wissenschaft wäre vollkommen.“ (H. I, 146, vgl. auch H. I, 202). Hier gehört Novalis „hieroglyphische“ Bemerkung: „Die magischen Wissenschaften entspringen nach Hensterhuis durch die Anwendung des moral. Sinnes auf die übrigen Sinne. i. e. durch Moralisierung des Weltalls u. der übrigen Wissenschaften“ (III, 352, 1015). d. h. Die kombinierende (daß Novalis dafür die Bezeichnung „magisch“ gebraucht, wird noch unsere Darstellung oben zeigen), der Erfassung der Totalität aller Zusammenhänge des äußeren Weltbildes zustrebende Beziehungstätigkeit entspricht der Tätigkeit des „moralischen Organs“ das uns nach Henst. unsere Beziehungen zu den Dingen außer uns empfinden läßt. (vgl. H. I, 145)



„Jede Person, die aus Personen besteht, ist eine Person in der zweiten Potenz – oder ein Genus“ (II, 314, 438) – „Um seine Individualität auszubilden, muß der Mensch immer mehrere Individualitäten annehmen und sich zu assimilieren wissen – dann wird er zum substantiellen Individuum (Genus)“ (III, 94, 438) – „Der vollendete Mensch muß gleichzeitig an mehreren Orten und in mehreren Richtungen sein“. Betrachtet man den Augenblick der Begelung selbst so sieht man, daß man dabei „wie der Blitz des Zeus, der im Augenblick seines Entstehens auch schon trift“ verfährt, und daß unsere ganze Tätigkeit in einem „schwankenden, blinden Hin- und Herbewegen“ besteht (H. II, 313 f.). Darum aber sieht man, daß die Poesie, mag sie nun aus der Anstrengung eines größeren Geistes oder durch den göttlichen Hauch hervorgebracht sein, allen Künsten und Wissenschaften vorsteht, und der höheren Wahrheit... das ist, was Aurora der Bildnisse des Menschen, die sie erleuchtet und sprechen macht.“ (H. II, 314). Darin liegt die Bedeutung der Poesie für die Philosophie: „Die tiefste Schlüsse, der weiseste und bedächtigste Gang des Verstandes würde uns zu sehr wenig Wahrheit verhelfen, wenn ihn nicht der Entzückung, der die Ideen zusammenstellt, unterstützt und leitet.“ (H. II, 317).

Die Menge der Beziehungsideen bestimmt nach Hegelscher Auffassung der Wissenschaft: „Eine durchaus vollkommene Intelligenz sollte im strengsten Sinne des Wortes mehrere Ideen existieren lassen“ (H. I, 110) „Grote und weit auseinanderliegende Wahrheiten“ und man von „Genie“ erwarten (H. I, 112). „Wenn der Mensch nicht nur Ideen von allen Objekten der Welt hätte, sondern auch „Ideen von allen Beziehungen und allen Kombinationen jener Objekte, wäre er, was Wissenschaft und den Zustand des Weltalls betrifft, Gott ähnlich... und seine Wissenschaft wäre vollkommen.“ (H. I, 113, vgl. auch H. I, 203).

Hier gehört Novelle „hieroglyphische“ Bemerkung: „Die magischen Wissenschaften entspringen nach Hegelscher Auffassung durch die Anwendung des moral. Sinnes auf die übrigen Sinne.“ (III, 352, 1015) „d. h. die Komplexion der übrigen Wissenschaften“ (III, 352, 1015) „magisch“ gebraucht, d. h. die Beziehung der Beziehung (oben zeigen), der Beziehung der Totalität aller Zusammenhänge des höheren Weltbildes zueinander. Beziehung der Totalität der Tätigkeit des „moralischen Organs“ des Menschen entspricht der Tätigkeit zu den Dingen unserer Umgebung (H. I, 113).



und  
 reren Menschen leben- ihm müssen beständig ein weiter Kreis und  
 manigfache Begebenheiten gegenwärtig sein(II, 253, 262)... Eine echt

und das desto mehr der Göttheit sich nähert, je vollkommener und  
 sensibler es ist, je feiner und je weiter entfernte Beziehungen  
 es wahrzunehmen vermag(vgl. H.I.106 f):Durch die kombinierende Tä-  
 tigkeit, die „magischen Wissenschaften“ werden die vereinzelt  
 Erscheinungen der Aussenwelt, die uns die äußeren Sinne liefern,  
 und die empirischen, nur mit der Feststellung dieser Erscheinungen  
 sich beschäftigenden Wissenschaften gleichsam „moralisiert“, in ei-  
 nen inneren auf einheitliche umfassende Vereinigung aller Erschei-  
 nungen abzielenden Zusammenhang gebracht.Vgl.auch Hemsterhuis,H.I.  
 196: „Die Wissenschaften...des Menschen bestehen in den mit Hilfe  
 der Sinne erworbenen Ideen und in den Ideen von ihren Beziehungen.  
 ...Die ersteren sind vereinzelt und stellen einzelne Gegenstände dar  
 die anderen entstehen aus der Koexistenz einer großen Anzahl der  
 ersteren...Die Sinne der Kenntnisse oder die Wissenschaft im Gan-  
 zen ist folglich aus der Anzahl der erworbenen Ideen und der An-  
 zahl der Beziehungsideen zusammengesetzt“. Auf diese Stelle bezieht  
 sich Novalis in III, 352,1016 und fügt noch hinzu: „Hier wird kom-  
 binatorische Analogie Bedürfnis“. Und wenn er III, 352, 1017 die  
 „größten Wahrheiten unserer Tage“ dem Kontakt getrennten Glie-  
 der der Totalwissenschaft Hemsterhuis“ zuschreibt, so ergibt  
 sich klar die Bedeutung Hemsterhuis für Novalis Auffassung der  
 Rolle des Genies in den Wissenschaften.Interessant ist in diesem  
 Zusammenhange auch Hemsterhuis Hinweis auf die Mathematik, da No-  
 valis von einem ähnlichen Standpunkt sich ihr nähert.Nach Hem-  
 sterhuis sind Geometrie und reine Arithmetik „die einzigen Zwei-  
 ge menschlicher Kenntnisse, in denen die Wissenschaft vollkommen  
 ist, weil die Gegenstände dieser Wissenschaften alle unsere eige-  
 nen Werke, und folglich der Gegenstand und die Idee von dem Ge-  
 genstand nur ein und dasselbe Ding sind, und endlich,weil jede  
 neue Idee die Idee von einer vollkommenen und bestimmten Beziehung  
 ist.“(H I,198; vgl.auch H I 202 ff) die Rolle der Mathematik in  
 der „Aphellen- und Perikellen“-Theorie,auf die Novalis in III,  
 352, 1017 sich bezieht).-



und  
 rerer Menschen leben - ihm müssen beständig ein weiter Kreis und  
 menschliche Beziehungen gegenwärtig sein (II, 353, 352). „Eine echt

und das desto mehr der Göttheit sich nähert, je vollkommener und  
 sensibler es ist, je feiner und je weiter entfernte Beziehungen  
 es wahrzunehmen vermag (vgl. H. I. 100 f.). Durch die kombinierende Tä-  
 tigkeit, die „magischen Wissenschaften“ werden die vereinzelt  
 Erscheinungen der Außenwelt, die uns die äußeren Sinne liefern,  
 und die empirischen, nur mit der Feststellung dieser Erscheinungen  
 sich beschäftigenden Wissenschaften gleichsam „moralisiert“, in ei-  
 nen inneren auf einheitliche umfassende Vereinigung aller Erschei-  
 nungen ausweisenden Zusammenhang gebracht. Vgl. auch Henke, H. I.  
 190: „Die Wissenschaften... das Menschen bestehen in den mit Hilfe  
 der Sinne erworbenen Ideen und in den Ideen von ihren Beziehungen.  
 .. Die ersteren sind vereinzelt und stellen einzelne Gegenstände dar,  
 die anderen entstehen aus der Koexistenz einer großen Anzahl der  
 ersteren... Die Sinne der Kenntnisse oder die Wissenschaft im Gan-  
 zen ist folglich aus der Anzahl der erworbenen Ideen und der An-  
 zahl der Beziehungsideen zusammengesetzt“. Auf diese Stelle bezieht  
 sich Novalla in III, 353, 1018 und fügt noch hinzu: „Hier wird kom-  
 binatorische Analogie bedient“. Und wenn er III, 353, 1017 die  
 „größten Wahrheiten unserer Tage“ dem Kontakt getrennter Glei-  
 cher der Totalwissenschaft Hemeterie „zuschreibt, so ergibt  
 sich klar die Bedeutung Hemeterie für Novalla Auffassung der  
 Rolle des Genies in den Wissenschaften. Interessant ist in diesem  
 Zusammenhang auch Hemeterie Hinweis auf die Mathematik, da No-  
 valla von einem ähnlichen Standpunkt sich ihr nähert. Nach Hem-  
 eterie sind Geometrie und reine Arithmetik „die einzigen Zwei-  
 ge menschlicher Kenntnisse, in denen die Wissenschaft vollkommen  
 ist, weil die Gegenstände dieser Wissenschaften alle unsere eige-  
 nen Werke, und folglich der Gegenstand und die Idee von dem Ge-  
 genstand nur ein und dasselbe Ding sind, und endlich, weil jede  
 neue Idee die Idee von einer vollkommenen und bestimmten Beziehung  
 ist.“ (H. I, 198; vgl. auch H. I 308 ff.) die Rolle der Mathematik in  
 der „Aphelien- und Perikelien“-Theorie, auf die Novalla in III,  
 352, 1017 sich bezieht).



synthetische Person ist eine Person, die mehrere Personen zugleich ist, ein Genius. Jede Person ist der Keim zu einem unendlichen Genius", (II, 199, 72).

Die geniale Erkenntnis selbst betreffend, erklärt Novalis: „Synthetische Operationen sind Sprünge (Einfälle...)“ und nennt das „Genie“ den „regelmäßigen Springer per excellence“ (III, 351, 1100). „Synthetische Urteile sind genialische, nicht antinomisch einseitige Urteile (II, 307, 840) „Der Einfall ist ein synthetischer Gedanke. Was zugleich Gedanke und Beobachtung ist, ist ein kritischer, im engeren Sinne, genialischer Keim“ (II, 254, 267).

1.) Die Bezeichnung „synthetisch“ gebraucht hier Novalis in dem durch Kant üblich gewordenen Sinn. „Synthetische Urteile“ sind nach Kant „Erweiterungsurteile“ d.h. Urteile, deren Prädikat nicht im Subjektsbegriff liegt, sondern zu demselben hinzutritt. Dagegen sind „analytische Urteile“ „Erläuterungsurteile“ d.h. Urteile, deren Prädikat sich aus dem Subjektsbegriff durch bloße Zergliederung desselben entnehmen läßt oder auch mit demselben identisch ist. (vgl. Ueberweg-Heinze, III, 299 f). Wenn also Novalis „synthetische Urteile“ „genialisch“ nennt und umgekehrt, so handelt es sich ihm um die neue Beziehung, die neue Wahrheit, die das Genie im „Einfall“ zutage fördert. – Wenn aber Novalis einmal Kants Frage: Sind Synthetische Urteile a priori möglich? durch die Frage „Ist Genie möglich?“ „spezifisch“ ausdrücken zu können vermeint, (III, 335, 926), so ist dies ein ganz unkritischer Gebrauch des Kantischen Terminus „a priori“. Kant unterscheidet nach dem Ursprung der Erkenntnisurteile a priori, von der Erfahrung unabhängige Urteile, und Urteile a posteriori, Erfahrungsurteile. Während alle analytischen Urteile, Urteile a priori sind, zerfallen die synthetischen Urteile in 1.) synth. Urteile a priori, in denen die Synthesis ohne alle Erfahrung vollzogen wird (mathematische Urteile und die allgemeinsten Sätze der Naturwissenschaft), und 2.) in synthet. Urteile a posteriori, in denen die Synthese auf Grund der Erfahrung vollzogen wird. Novalis genialische Urteile gehören natürlich zu der letzteren Klasse, wenn sie aber Novalis dennoch mit Kants synthetischen Urteilen a priori in Parallele setzt, so kommt das daher, daß er in diesem Fragment der Kantischen transzendental-logischen Bedeutung von „a priori“ die psychologische Bedeutung des „a priori“ unterschiebt, in der derselbe meistens das Wort gebraucht.



synthetische Person ist eine Person, die mehrere Personen zugleich ist, ein Genie. Jede Person ist der Keim zu einem unendlichen Genie" (II, 199, 72).

Die geniale Erkenntnis selbst betreffend, erklärt Novalis: "Synthetische Operationen sind Sprünge (Einflüsse...)" und nennt das "Genie" den "regelmäßigen Sprünge per excellence" (III, 351, 1100). "Synthetische Urteile sind genialische, nicht antinomisch einseitige Urteile (II, 307, 840). Der Einfall ist ein synthetischer Gedanke. Was zugleich Gedanke und Beobachtung ist, ist ein kritischer, im engeren Sinne, genialischer Keim" (II, 354, 387).

1.) Die Bezeichnung "synthetisch" gebraucht hier Novalis in dem durch Kant üblich gewordenen Sinn. "Synthetische Urteile" sind nach Kant "Erweiterungsurteile" d.h. Urteile, deren Prädikat nicht im Subjektbegriff liegt, sondern zu demselben hinzutritt. Dagegen sind "analytische Urteile" "Erläuterungsurteile" d.h. Urteile, deren Prädikat sich aus dem Subjektbegriff durch bloße Zergliederung desselben entnehmen läßt oder auch mit demselben identisch ist (vgl. Ueberweg-Heinze, III, 392 f.). Wenn also Novalis "synthetische Urteile" "genialisch" nennt und umgekehrt, so handelt es sich ihm um die neue Beziehung, die neue Wahrheit, die das Genie im "Einfall" zutage fördert. - Wenn aber Novalis einmal Kants Frage: Sind synthetische Urteile a priori möglich? durch die Frage "Ist Genie möglich?" "spezifisch" ausdrücken zu können vermehrt (III, 355, 356), so ist dies ein ganz unkritischer Gebrauch des Kantischen Terminus "a priori". Kant unterscheidet nach dem Ursprung der Erkenntnisurteile a priori, von der Erfahrung unabhängige Urteile, und Urteile a posteriori, Erfahrungsurteile. Während alle analytischen Urteile, Urteile a priori sind, zerfallen die synthetischen Urteile in 1.) synth. Urteile a priori, in denen die Synthese ohne alle Erfahrung vollzogen wird (mathematische Urteile und die allgemeinen Sätze der Naturwissenschaft), und 2.) in synthet. Urteile a posteriori, in denen die Synthese auf Grund der Erfahrung vollzogen wird. Novalis genialische Urteile gehören natürlich zu der letzteren Klasse, wenn sie aber Novalis dennoch mit Kants synthetischen Urteilen a priori in Parallele setzt, so kommt das daher, daß er in diesem Fragment der Kantschen transzendental-logischen Bedeutung von "a priori" die psychologische Bedeutung des "a priori" unterschleift, in der erst-



Daher fordert Novalis eine „genialische Emperie“ (III, 219, 228) und führt von diesem Standpunkte aus eine Einleitung der verschiedenen Arten der Denker durch im Fragm. II, 254, 267: 1.) thetischer Denker = Naturmensch 2.) anthitetischer Denker = sukzessiver Denker und Beobachter, der also abwechselnd beobachtet und denkt = gelehrter in gewissem Sinne, 3.) synthetischer Denker, der zugleich denkt und beobachtet, als „simultaner“ Denker. Der letztere ist eine Synthese des Naturmenschen, des Praktikers, und des Gelehrten des Theoretikers. Er ist der vollkommen „gebildete Mensch“, denn der „Keim des gebildeten Menschen ist der genialische Keim, die genialische Konstitution.“ „Das Schema des Idealmenschen! d.h. des Genies „und seiner Wissenschaft ist gleichsam das Hauptschema aller wissenschaftlichen und praktischen und artistischen Kritik. Der Künstler ist die Synthese des Theoretikers und Praktikers“. – d.h. das Genie, das Gedanken und Beobachtung im intuitiven „Einfall“ vereinigt, bildet den vollkommenen Menschentypus und dementsprechend muß die Wissenschaft „genialisch“ werden. Durch das persönliche Vermögen des Genies wird in dieser Wissenschaft Theorie und Praxis vereinigt sein. – „Die Bildung des Genies hat wieder drei Perioden“: 1.) der genialische Denker fängt mit Einfällen, Behauptungen an, die eigentlich schon kritische, aber unzusammenhängende Prinzipien sind, 2.) er rückt zur Pöle- mik gegen sich und andere fort, 3.) er endigt mit einem „System der Behauptungen“. So zeichnet Novalis den Weg vor, zu einer genialischen Wissenschaft, die mit einem System von genialischen Einfällen enden soll. Wie man dazu gelangen soll, erläutert Novalis an einem Beispiel mit dem Arzt im Fragm. III, 305, 838 : der Empirismus allein nützt nichts, wenn nicht „systematischer Fleiß“ auf die gesammelten Erfahrungen angewendet und ihr „Geist“ extrahiert wird. Sonst verirrt sich der Blick in die Unzahl der Tatsachen und der Arzt endigt mit einem triarialem Skeptizismus, dem Zweifel an der Kraft  
<sup>1)</sup> des Menschen. Eine Folge davon ist die fortdauernde Unvollkommen-  
 1.) vgl. II, 14: „Der Skeptiker hat so wenig, wie der gemeine Empirismus das Mindeste zur Erweiterung der Wissenschaft getan.“



Daher fordert Novalis eine „genialische Empirie“ (III, 319, 328) und führt von diesem Standpunkte aus eine Einteilung der verschiede-  
 denen Arten der Denker durch im Trgm. II, 324, 327; I. (ästhetischer Denker = Naturmensch 2). antisthetischer Denker = asketischer Denker und Beobachter, der also abwechselnd beobachtet und denkt-  
 geleitet in gewissem Sinne, 3). synthetischer Denker, der zugleich denkt und beobachtet, als „stimulierter“ Denker. Der letztere ist eine Synthese des Naturmenschen, des Praktikers, und des Gelehrten des Theoretikers. Er ist der vollkommen „gebildete Mensch“, denn der „Keim des gebildeten Menschen ist der genialische Keim, die genialische Konstitution.“ „Das Schema des Idealmenschen, d.h. des Genies, und seiner Wissenschaft ist gleichsam das Haupt-  
 schema aller wissenschaftlichen und praktischen und artistischen Kritik. Der Künstler ist die Synthese des Theoretikers und Praktikers.“ – d.h. das Genie, das Gedanken und Beobachtung im intuitiven „Einfall“ vereinigt, bildet den vollkommenen Menschentypus und dementsprechend muß die Wissenschaft „genialisch“ werden.  
 Durch das persönliche Vermögen des Genies wird in dieser Wissenschaft Theorie und Praxis vereinigt sein. – „Die Bildung des Genies hat wieder drei Perioden: 1.) der genialische Denker hängt mit Einfließen, Behauptungen an, die eigentlich schon kritische, aber unzusammenhängende Prinzipien sind, 2). er rückt zur Pöli-  
 mik gegen sich und andere fort, 3.) er endigt mit einem „System der Behauptungen“. So zeichnet Novalis den Weg vor, zu einer genialischen Wissenschaft, die mit einem System von genialischen Einflüssen enden soll.  
 Wie man dazu gelangen soll, erläutert Novalis an einem Beispiel mit dem Arzt im Trgm. III, 305, 338: der Empirismus allein nützt nichts, wenn nicht „systematischer Fleiß“ auf die gesammelten Erfahrungen angewendet und ihr „Gehalt“ extrahiert wird. Sonst ver-  
 liert sich der Blick in die Unzahl der Tatsachen und der Arzt endigt mit einem trübsamen Skeptizismus, dem Zweifel an der Kraft des Menschen. Eine Folge davon ist die fortwährende Unvollkommen-  
 heit (vgl. II, 14: „Der Skeptiker hat so wenig, wie der gemeine Empi-  
 rismus das Mindeste zur Erweiterung der Wissenschaft getan.“)



für den „genialischen Einfall“, das „romantische“ Kombinieren,  
die Tendenz, von einem Punkte aus in die Unendlichkeit zu strei-

heit der Beobachtungskunst, „indem nur durch Selbstdenken, welches nichts anderes als Systematisieren ist, die Beobachtung verbessert, und die beobachtende Kraft, sowie hinwiederum die organische Denkkraft ins Unendliche gebildet und gestärkt werden kann. Keine Beobachtung ohne Nachdenken und umgekehrt. Durch die Befolgung dieses Gesetzes wird allein der menschliche Geist und seine Wissenschaft und Kunst den erhabenen Weg seiner Bestimmung geführt, der mit jedem Fortschritte ebener und breiter, kürzer und reichhaltiger wird. So ist, den Streit zwischen Theorie und Praxis, der „auf der einen Seite durch die unvollständige Theorie – da doch der Praktiker mit der vollständigen Natur zu tun hat – und auf der anderen Seite durch den Mangel an Nachdenken und Einsicht der Praktiker“ veranlaßt wird (III, 320, 882), das Genie zu schlichten berufen, das allein der Totalität der Natur gerecht wird, indem es die einzelnen Tatsachen durch den Zusammenhang mit der ganzen übrigen Natur herstellenden genialischen Einfälle verbindet, und durch die experimentierende und kombinierende Beobachtungstätigkeit von selbst zu einem System gelangt. Dazu gehört freilich eine eigene Befähigung, nämlich eine „mit der Natur harmonische Konstitution“, ein „dunkles Gefühl der Natur in sich“, das den Experimentator auf seinem Gange leitet: „Der echte Naturliebhaber zeichnet sich eben durch seine Fertigkeit, die Experimente zu vervielfältigen, zu vereinfachen, zu kombinieren und zu analysieren, zu romantisieren und popularisieren, durch seinen Erfindungsgeist neuer Experimente, durch seine naturgeschmackvolle und natursinnreiche Auswahl und Anordnung derselben, durch Schärfe und Deutlichkeit der Beobachtung und artistische sowohl zusammengefasste als ausführliche Beschreibung.. der Beobachtung aus. Also: auch Experimentator ist nur das Genie“<sup>1)</sup>. (III. 344, 972).

1.) vgl. III, 383, 1155.



heit der Beobachtungskunst, indem nur durch Selbstdenken, welches nichts anderes als Systematisieren ist, die Beobachtung verbessert, und die beobachtende Kraft, sowie wiederum die organische Denkkraft ins Unendliche gebildet und gestärkt werden kann. Keine Beobachtung ohne Nachdenken und umgekehrt. Durch die Befolgung dieses Gesetzes wird allein der menschliche Geist und seine Wissenschaft und Kunst den erhabenen Weg seiner Bestimmung geführt, der mit jedem Fortschritte ebener und breiter, kürzer und reichhaltiger wird. So ist, den Streit zwischen Theorie und Praxis, der „auf der einen Seite durch die unvollständige Theorie – da doch der Praktiker mit der vollständigen Natur zu tun hat – und auf der anderen Seite durch den Mangel an Nachdenken und Einsicht der Praktiker“ veranlaßt wird (III, 320, 382), das Genie zu schlichten berufen, das allein der Totalität der Natur gerecht wird, indem es die einzelnen Tatsachen durch den Zusammenhang mit der ganzen übrigen Natur herstellenden genialen Fiktion verbindet, und durch die experimentierende und kombinierende Beobachtungstätigkeit von selbst zu einem System gelangt. Dazu gehört freilich eine eigene Befähigung, nämlich eine „mit der Natur harmonische Konstitution“, ein „dunkles Gefühl der Natur in sich“, das den Experimentator auf seinem Gange leitet: „Der echte Naturforscher setzt sich nicht allein durch seine Fertigkeit, die Experimente zu vervielfältigen, zu vereinfachen, zu kombinieren und zu analysieren, zu romanalisieren und popularisieren, durch seinen Erfindungsgeist neuer Experimente, durch seine naturgeschmackvolle und naturgemäße reiche Auswahl und Anordnung derselben, durch Schärfe und Deutlichkeit der Beobachtung und artistische sowohl zusammenfassende als ausführende Beschreibung. der Beobachtung aus. Also: auch Experimentator ist nur das Genie.“ (III, 344, 372).



Für den „genialischen Einfall“, das „romantische“ Kombinieren, die Tendenz, von einem Punkte aus in die Unendlichkeit zu streifen, um so der Totalität der natürlichen Zusammenhänge gerecht zu werden, bildet die Hingabe des Forschers an das ungehemmte Assoziationsspiel seiner genialen Natur das notwendige Mittel. „Synthetische Gedanken sind assoziierende Gedanken. Ihre Betrachtung führt auf die natürlichen Affinitäten – und Sippschaften der Gedanken. Gedanken müssen doch im Reiche der Gedanken wohl am besten neuen Wahrheiten zu gelangen, um ein Verfahren, das die Tätigkeit Bescheid wissen.“ (II, 179, 19). „In jedem System, Gedankenindividuo... ist Eine Idee, Eine Bemerkung, oder mehrere vorzüglich gesellschaftlichen Organ machen will. Dabei wurzelt die Erfindungskunst die die Natur zum Ausdruck zu bringen, von Einzelnen auf das Ganze zu Saiten in uns sind. (Ideenassoziation)“ (III, 93, 423). Daher beschäftigt sich Novalis mit der „Verwandtschaftslehre der vollständigen Gedanken... Assoziationslehre, Ideenpolitik, Vorstellungspolitik“, mit der „Lehre, wo man bestimmte Ideen aufzusuchen und zu vermuten hat... der Heimat und Verwandtschaft der Ideen“, mit „Experimentieren mit Bildern und Begriffen im Vorstellungsvermögen ganz auf eine dem physikalischen Experimentieren analoge Weise, (Zusammensetzen, Entstehenlassen u.s.w.)“ und nennt dies „assoziative angewandte Analogie“ (III, 191, 142.)

Diese assoziative angewandte Analogie“ Novalis scheint aber an der mystischen „Erfindungskunst“, der „ars magna“ orientiert zu sein, die von B. Lullus an in der mystischen Naturphilosophie der Folgezeit, besonders der Renaissance eine große Rolle spielte und des Leibniz mit der mathematischen Kombinatorik zu einen „ars combinative“ verbunden hat, eine Idee, die nach der Ausbildung der kombinatorischen Analogie durch Hindeburg am Ende des XVIII. Jahrhunderts in der Natur zu beschleunigen suchte, und so die Induktion unter den Gesichtspunkt der Analogie stellte, die uns verhelfen soll, die Alleinheit der Natur,



Für den „genialischen Hinfall“, das „romantische“ Kombinieren, die Tendenz, von einem Punkte aus in die Unendlichkeit zu streifen, um so der Totalität der natürlichen Zusammenhänge gerecht zu werden, bildet die Hingabe des Forschers an das ungenannte Assoziationspiel seiner genialen Natur das notwendige Mittel. „Synthetische Gedanken sind assoziierende Gedanken. Ihre Betrachtung führt auf die natürlichen Affinitäten – und Sippschaften der Gedanken. Gedanken müssen doch im Reiche der Gedanken wohl am besten Bescheld wissen.“ (II, 179, 19). „In jedem System, Gedankenindividuum, ist eine Idee, eine Bemerkung, oder mehrere vorzüglich geblieben und haben die anderen erstarkt, oder sind allein übrig geblieben. Im gelistigen Natursystem muß man sie überall zusammen suchen, jedem seinen eigentümlichen Boden, Klima, seine beste Pflege, seine eigentümliche Nachbarschaft geben, um ein Ideenparadies zu bilden: Dies ist das echte System... Regeneration des Paradieses.“ (II, 185, 38). – „Die Natur ist eine Assoziations... ein musikalisches Instrument, dessen Töne wieder Tönen höherer Saiten in uns sind. (Ideenassoziation)“ (III, 93, 423). Daher beschreibt nicht sich Novallas mit der „Verwandtschaftslehre der vollständigen Gedanken... Assoziationslehre, Ideenpolitik, Vorstellungsvermögen“, mit der „Lehre, wo man bestimmte Ideen aufzusuchen und zu verorten hat... der Heimat und Verwandtschaft der Ideen“, mit „Experimentieren mit Bildern und Begriffen im Vorstellungsvermögen ganz auf eine dem physikalischen Experimentieren analoge Weise, (Zusammensetzen, Entzerrnlassen u. s. w.)“ und nennt dies „assoziative angewandte Analogie“ (III, 191, 142).

Diese assoziative angewandte Analogie Novallas scheint aber an der mystischen „Erfindungskunst“, der „ars magna“ orientiert zu sein, die von R. Julius an in der mystischen Naturphilosophie der Folgerzeit, besonders der Renaissance eine große Rolle spielte und das Leibniz mit der mathematischen Kombinatorik zu einem „ars combinatorica“ verbunden hat, eine Idee, die nach der Ausbildung der kombinatorischen Analogie durch Hindenburg am Ende des XVIII. Jahr-



1)  
 hundert wieder lebendig wurde. So setzt Novalis, die „Erfindungskunst“, mit der er sich vielfach beschäftigt, und die „kombinatorische Analogie“ geradezu gleich: „Die Analysis ist die Dirinations- oder Erfindungskunst auf Regeln gebracht. (ihre Ausbreitung und Vervollkommnung).“ (II, 178, 16). Es handelt sich dabei darum, durch eine erschöpfende Kombination von Begriffen zu neuen Wahrheiten zu gelangen, um ein Verfahren, das die Tätigkeit des Genies gleichsam methodisch fassen, zu einem äußeren wissenschaftlichen Organ machen will. Dabei wurzelt die Erfindungskunst zum Teil in der Ueberzeugung von der All-Einheit der Natur, von der durchgehenden Analogie aller Erscheinungen, im besonderen der Analogie von Mensch und Welt, Mikrokosmos und Makrokosmos. Hier bildet gerade die assoziative Phantasietätigkeit, die von selbst an die Aehnlichkeiten sich hält und die trennenden Grenzen verwirkt, ein methodisches Mittel, um auf Schritt und Tritt die All-Einheit der Natur zum Ausdruck zu bringen, vom Einzelnen auf das Ganze zu weisen.<sup>2)</sup>

„Alle Ideen sind verwandt“ erklärt Novalis, „das die de familie nennt man Analogie“ (II, 179, 17), der geniale Einfall, der „Witz“ aber „ist schöpferisch, er macht Aehnlichkeiten.“<sup>3)</sup> (III, 374, 1113) Hieher gehören die vielen durch den „Zauberstab der Analogie“ hervorgelockten, wie Feuerwerke kühn emporschießenden und vgl. Olshausen, 53. Olshausen hat zuerst die Rolle, die die „Erfindungskunst“ bei Novalis spielt, erkannt u. damit auch ein neues Licht auf Novalis Verherrlichung der Mathematik geworfen; deren erkenntnistheoretische Seite zuerst Simon ganz einleuchtend gewürdigt hat. Da wir unsere Stellung zu beiden hier aus Raumangel nicht präzisieren können, behandeln wir die Frage der Mathematik in einem eigenen Anhang zu unserem Kapitel S. 59. 2). War doch selbst Baco der Begründer der modernen Wissenschaft, von seiner empirischen Methode zu einer spekulativen Naturphilosophie vorgeschritten, indem er sein induktives Verfahren durch Zugrundelegen von prägnanten Fällen bedeutsamer Aehnlichkeiten in der Natur zu beschleunigen suchte, und so die Induktion unter den Gesichtspunkt der Analogie stellte, die uns verhelfen soll, die Alleinheit der Natur,



hundertste wieder lebendig wurde. So setzt Novallis, die „Erfindungskunst“, mit der er sich vielfach beschäftigt, und die „kombinatorische Analogie“ geradezu gleich: „Die Analyse ist die Disposition- oder Erfindungskunst auf Regeln gebracht.“ (Ihre Ausbreitung und Vervollkommenung).“ (II, 178, 18). Es handelt sich dabei darum, durch eine erschöpfende Kombination von Begriffen zu neuen Wahrheiten zu gelangen, um ein Verfahren, das die Tätigkeit des Geistes gleichsam methodisch fassen, zu einem Äußeren wissen-schaftlichen Organ machen will. Dabei wurzelt die Erfindungskunst zum Teil in der Überzeugung von der All-Einheit der Natur, von der durchgehenden Analogie aller Erscheinungen, im besonderen der Ana-logie von Mensch und Welt, Mikrokosmos und Makrokosmos. Hier bil-det gerade die assoziative Phantasietätigkeit, die von selbst an die Ähnlichkeiten sich hält und die trennenden Grenzen verwirkt, ein methodisches Mittel, um auf Schritt und Tritt die All-Einheit der Natur zum Ausdruck zu bringen, vom Einzelnen auf das Ganze zu weisen.<sup>2)</sup>

„Alle Ideen sind verwandt“ erklärt Novallis, „das die de familie nennt man Analogie“ (II, 179, 17), der geniale Einfall, der „Witz“ aber „ist schöpferisch, er macht Ähnlichkeiten.“ (III, 374, 375)

Hier gehören die vielen durch den „Zauberstab der Ana-logie“ hervorgebrachten, wie Feuerwerke kühn emporsteigenden und vgl. Olshausen, 53. Olshausen hat zuerst die Rolle, die die „Erfindungs-kunst“ bei Novallis spielt, erkannt u. damit auch ein neues Licht auf Novallis Verherrlichung der Mathematik geworfen; deren erkenntnis-theoretische Seite zuerst Simon ganz einleuchtend gewürdigt hat. Da wir unsere Stellung zu beiden hier aus Raumangel nicht präzi-sieren können, behandeln wir die Frage der Mathematik in einem ei-genem Anhang zu unserem Kapitel 8.52. 2). War doch selbst Baso der Begründer der modernen Wissenschaft, von seiner empirischen Methode zu einer spekulativen Naturphilosophie vorgeschritten, in-dem er sein induktives Verfahren durch Zugrundelegen von prägnan-ten Fällen bedeutsamer Ähnlichkeiten in der Natur zu beschleuni-gen suchte, und so die Induktion unter den Gesichtspunkt der Ana-logie stellte, die uns verhelfen soll, die All-Einheit der Natur,



in eine Flucht von Fragen und Vermutungen zerstäubenden Fragmente Novalis! Es handelt sich um eine „freie Generationsmethode der Wahrheit“, um eine „echte Experimentierkunst – die Wissenschaft des tätigen Empirismus“ (II, 182, 32). Insoferne dieser „tätige Empirismus“ auf genialer Inspiration beruht, gehört er zu den Äußerungen des menschlichen Geistes, die seine „Verknüpfung mit einer anderen Welt“ und einem „Zustand ausser der gemeinen Individualität“ beweisen, sowie die Forderung bringen, „imaginative Stoffe und Kräfte zum regulativen Maßstab der Naturkräfte und Stoffe zu machen“ (II, 279, 316).

Vor allen ist es die Analogie von Mensch und Welt, die wie bei den mystischen Naturphilosophen der Renaissancezeit auch bei Novalis tiefsinnig ahnende, vergleichende „Einfälle“ hervorruft. Geistiges wird auf Physisches, Physisches auf Geistiges übertragen. So entsteht eine „vergleichende Psychologie und Physiologie, Egnation und Analogistik von Körper- und Seelenlehre“ (III, 387, 1185). Dieses Verfahren bekommt durch seine pantheistische Tendenz einen erhabenen Charakter: „Makrokonn und Mikrokonn vergrößern sich allmählich durch gegenseitiges Analogisieren; so klärt das Ganze den Teil und der Teil das Ganze auf“ (III, 243, 471). Durch diese Tätigkeit erweitert aber der Mensch sein Ich über die ganze Welt und macht die Welt zur Fülle seines Ich. So erfüllt der Mensch, der den Zusammenhang des Weltalls, das „völlig ein Analogon des menschlichen Wesens in Leib, Seele und Geist ist“ (III, 60, 306), sich zum Bewußtsein bringt, dem sein eigener Körper zum Weltkörper dieser Tätigkeit ist eigentlich die Phantasie, denn die ist es.

den „Stammbaum der Dinge“ zu enthüllen. Von den Beispielen, die Baco für solche kombinierenden Analogien bringt, „könnte“, wie Kuno Fischer sagt, (Franz Baco v. Verulam, Lpz. 1856, S. 119), „mancher neuerer Naturphilosoph leben.“ Novalis bezeichnet die „kombinierte Analyse der Physik“ als die „indirekte Erfindungskunst, die Baco gesucht hat“ (II, 266 u. bezieht sich auch III, 370, 1095 auf Baco: „Die vollendete Spekulation führt zur Natur zurück... u. s. w.“ 3.) zu S. 68). Hier muß Fr. Schlegels gedacht werden u. die Bedeutung, die er dem aus dem romant. „Bildungsbegriff“ erwachsenen „philosophischen Witz“ zuschreibt, was bei Noval. zu einem „Schlegelianismus der Naturwissenschaft“, wie es Schelling nannte, führt. (vgl. Walzels Romantik, S. 31, 45).



in eine Flucht von Fragen und Vermutungen zerfallenden Fragmenten-  
 te Novellen! Es handelt sich um eine „freie Generationsmethode der  
 Wahrheit“, um eine „echte Experimentierkunst – die Wissenschaft  
 des „tätigen Empirismus“ (II, 182, 82). Insofern dieser „tätige  
 ge Empirismus“ auf geistiger Inspiration beruht, gehört er zu den  
 Äußerungen des menschlichen Geistes, die seine „Verknüpfung  
 mit einer anderen Welt“ und einem „Zustand ausser der gemeinen  
 Individualität“ beweisen, sowie die Forderung bringen, „imaginä-  
 tive Stoffe und Kräfte zum regulativen Maßstab der Wirkkräfte  
 und Stoffe zu machen“ (II, 272, 316). Vor allem ist es die Analogie von Mensch und Welt, die wie bei den  
 mystischen Naturphilosophen der Renaissancezeit auch bei Novella  
 tiefenähnliche, vergleichende „Einflüsse“ hervorruft. Gestalt-  
 ges wird auf Physisches, Physisches auf Geistiges übertragen. So  
 entsteht eine „vergleichende Psychologie und Physiologie, Pans-  
 tion und Analogistik von Körper- und Seelenlehre“ (III, 387, 1185).  
 Dieses Verfahren bekommt durch seine pantheistische Tendenz einen  
 „erhabenen Charakter: „Makrokosm und Mikrokosm vergrößern sich all-  
 mählich durch gegenseitiges Analogisieren; so klärt das Ganze den  
 Teil und der Teil das Ganze auf“ (III, 343, 471). Durch diese  
 Tätigkeit erweitert aber der Mensch sein Ich über die ganze Welt  
 und macht die Welt zur Wille seines Ich. So erfüllt der Mensch,  
 der den Zusammenhang des Weltalls, das „völlig ein Analogon des  
 menschlichen Wesens in Leib, Seele und Gestalt ist“ (III, 60, 306),  
 sich zum Bewußtsein bringt, dem sein eigener Körper zum Weltkörper-

den „Stammbaum der Dinge“ zu enthalten. Von den Beispielen, die Ba-  
 co für solche komplizierenden Analogien bringt, „könnte“, wie Kuno  
 Fischer sagt, (Franz Baco v. Verulam, Lpz. 1856, S. 119), „mancher  
 neuerer Naturphilosoph leben.“ Novella bezeichnet die „komplizier-  
 te Analyse der Physik“ als die „indirekte Erfindungskunst“,  
 die Baco geschildert hat (II, 388). Bezieht sich auch III, 370, 1095 auf  
 Baco: „Die vollendete Spekulation führt zur Natur zurück. u. s. w.“  
 (3. u. 8. 68). Hier muß Fr. Schlegels Gedacht werden u. die Bedeu-  
 tung, die er dem aus dem romant. „Bildungsgegriff“ erwachsenen „philo-  
 sophischen Witz“ zuschreibt, was bei Novella zu einem „Schlegeliana-  
 mus der Naturwissenschaft“, wie es Schelling nannte, führt (vgl. Wbl-  
 zels Romantik, S. 31, 45).



„Philosophie“, im engeren Sinne, definiert Novalis als die „Kunst

unsere gesamten Vorstellungen nach einer absoluten, künstlerischen sich erweitert, der das unbewusste, innere, seelische Band zum bewußten geistigen Erkenntnis erhebt, eine religiös-metaphysische Mission: in ihm und durch ihn kommt das Universum, stellt sich eine rein intellektuellen Welt zu gebrauchen“ (II, 281, 274). Philosophie ist nach Novalis ebenso wie die eigentliche Welt sein, seine Fülle durch, aus einer Welt wird ein Weltall, aus Kunst eine „unbestimmte, freie unmittelbare, originelle, nicht Einem Gott ein Allgott: „Die Welt ist der Makroanthropos. Er ist angeleitet, zyklische, schöne, selbständige, reine Ideen realisiert, ein Weltgeist, wie es eine Weltseele gibt. Die Seele soll Geist, der Körper Welt werden. Die Welt ist noch nicht fertig, so wenig Selbstgenuss des Geistes ist“ (III, 74, 328). Wie dies zu verstehen ist, zeigt die Definition der „Ideen“ als: „freie Entwürfe, Muster, Projektionen des Geistes“, und der „Kunst“ als: „Fähigkeit, bestimmt und frei zu produzieren; bestimmt, nach einer bestimmten Regel, einer von anderwärts bestimmten Idee, die so Religion. Der Geist wird aber durch die Seele gebildet, denn man Begriff heißt: unbestimmt, nach einer eigentlichen reinen Idee“ (III, 206, 220). „Zu der „bestimmten“, in ihrer Wirklichkeit (II, 220, 181).

Die „genialische Empirie“, der „tätige Emirismus“, die „angewandte assoziative Analysis“, die kombinierende „Erfindungskunst“ sind alle Äußerungen der Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes und die Kunst im engeren Sinn. (III, 74, 328). In der Arbeit gegenüber der gegebenen Welt, sind alle ein Formen des gegebenen ihrer „Kunst“ Verfahren der Philosoph und der Künstler, gebenen Materials. Der geniale Mensch verhält sich nicht passiv, „genialisch“ im Gegensatz zum „mechanischen“ Verfahren der Handwerker, rezeptiv gegenüber der Erscheinungswelt, sondern gestaltet sie und beleuchtet: „Sie vereinigen frei durch eine reine Idee und durch seine geistige Tätigkeit, die überall Zusammenhänge schafft, trennen nach freier Idee. Ihr Prinzip, ihre Vereinigungsmittel, ist neue Beziehungen, neue Wahrheiten zu Tage fördert und die Unendlichkeit der Welt immer mehr dem Bewußtsein erschließt. Das Mittel dieser Tätigkeit ist eigentlich die Phantasie, denn die ist es, stellt entwickelt, ausbildet, – eine ideenreiche Idee“ (ebd.). die Ideen intuitiv zu produzieren verhilft, die schrankenlos von So grenzt Novalis Philosophie und Wissenschaft ab. Der Philosoph einer Erscheinung zur anderen gleitet und ihr feines Netz über produziert geniale Ideen aus sich heraus und entwickelt sie in das ganze Weltall ausbreitet.

Entsprechend der Forderung, die Wissenschaft zu einer genialen Tätigkeit ist Selbstzweck, Selbstgenuss des Geistes; die Tätigkeit der Wissenschaft zu machen, fordert Novalis auch eine Philosophie des Geistes ist durch den Stoff seiner Tätigkeit bestimmt, sie die „freies Produkt unserer magischen – Erfindungskunst“ würde. (III, 197, 178).

„schlechterdings kein bestimmtes Objekt, sondern ein reines N“ behandelte, der „Philosoph“ sich nähern würde.



per sich erweitert, der das unbewußte, innere, seelische Band zur bewußten geistigen Erkenntnis erhebt, eine religiös-metaphysische Mission: in ihm und durch ihn kommt das Universum, kommt Gott zum Selbstbewußtsein, in ihm ringt sich Gott zum Bewußtsein seiner Fülle durch, aus einer Welt wird ein Weltall, aus einem Gott ein Allgott: „Die Welt ist der Makroanthropos. Er ist ein Weltgeist, wie es eine Weltseele gibt. Die Seele soll Geist, der Körper Welt werden. Die Welt ist noch nicht fertig, so wenig wie der Weltgeist; aus einem Gott soll ein Allgott werden, aus einer Welt ein Weltall. Gemeinliche Physik - höhere Physik. Der Mensch ist gemeine Prosa, er soll höhere Prosa, allumfassende Prosa werden. Bildung des Geistes ist Mitbildung des Weltgeistes - und also Religion. Der Geist wird aber durch die Seele gebildet, denn die Seele ist nichts als gebundener, gekannter, konstanter Geist“ (II, 320, 181).

Die „geniale Empirie“, der „tätige Empirismus“, die „angewandte assoziative Analyse“, die kombinierende „Erfindungskunst“ sind alle Ausprägungen der Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes gegenüber der gegebenen Welt, sind alle ein Forman des gegebenen Materials. Der geniale Mensch verhält sich nicht passiv, rezeptiv gegenüber der Erscheinungswelt, sondern gestaltet sie durch seine geistige Tätigkeit, die überall Zusammenhänge schafft, neue Beziehungen, neue Wahrheiten zu Tage fördert und die Unendlichkeit der Welt immer mehr dem Bewußtsein erschließt. Das Mittel dieser Tätigkeit ist eigentlich die Phantasie, denn die ist es, die Ideen intuitiv zu produzieren verhilft, die schrankenlos von einer Erscheinung zur anderen gleitet und ihr feines Netz über das ganze Weltall ausbreitet.

Entsprechend der Forderung, die Wissenschaft zu einer genialen Wissenschaft zu machen, fordert Novalis auch eine Philosophie der „freien Produkt unserer magischen Erfindungskunst“ wurde.



71.

„Philosophie“, im engeren Sinne, definiert Novalis als die „Kunst unsere gesamten Vorstellungen nach einer absoluten, künstlerischen Idee zu produzieren, und ein Weltsystem a priori aus den Tiefen unseres Geistes heraus zu denken, das Denkorgan aktiv, zur Darstellung einer rein intellegiblen Welt zu gebrauchen“ (II, 261, 374). Philosophie ist nach Novalis ebenso wie die eigentliche Kunst eine „unbestimmte, freie unmittelbare, originelle, nicht angeleitete, zyklische, schöne, selbständige, reine Ideen realisierende, von reinen Ideen belebte Kunst“, die „Zweck an sich, Selbstgenuß des Geistes ist“ (III, 74, 328). Wie dies zu verstehen ist, zeigt die Definition der „Ideen“ als: „freie Entwürfe, Muster, Projektionen des Genies“, und der „Kunst“ als: „Fähigkeit, bestimmt und frei zu produzieren; bestimmt. nach einer bestimmten Regel, einer von anderwärts bestimmten Idee, die man Begriff heißt; unbestimmt, nach einer eigentlichen reinen Idee“ (III, 205, 220)<sup>1)</sup> Zu der „bestimmten“, in ihrer Wirksamkeit durch einen von aussen gegebenen Zweck charakterisierten „Kunst“ gehört die Handwerkskunst und die Wissenschaft, zu der „unbestimmten, freien“ selbstzweckdienlichen „Kunst“ die Philosophie und die Kunst im engeren Sinn. (III, 74, 368). In der Ausübung ihrer „Kunst“ verfahren der Philosoph und der Künstler „organisch“ im Gegensatz zum „mechanischen“ Verfahren der Handwerker, und Gelehrten: „Sie vereinigen frei durch eine reine Idee und trennen nach freier Idee. Ihr Prinzip, ihre Vereinigungsidee, ist ein organischer Keim – der sich frei zu einer unbestimmten Individuen enthaltenden, unendlich individuellen, allbildsamen Gestalt entwickelt, ausbildet, – eine ideenreiche Idee“ (ebd.). So grenzt Novalis Philosophie und Wissenschaft ab. Der Philosoph produziert geniale Ideen aus sich heraus und entwickelt sie organisch zu einem selbstgesetzmäßigen persönlichen Weltbild, seine Tätigkeit ist Selbstzweck, Selbstgenuß des Geistes; die Tätigkeit des Gelehrten ist durch den Stoff seiner Tätigkeit bestimmt, sie

1.) vgl. III, 345, 974 (unten) wo gezeigt wird, wie eine Wissenschaft, die „schlechterdings kein bestimmtes Objekt, sondern ein reines N“ behandelte, der „Philosoph“ sich nähern würde.



„Philosophie“, im engeren Sinne, definiert Novallas als die „Kunst  
 unsere gesamten Vorstellungen nach einer absoluten, künstlerischen  
 schon Idee zu produzieren, und ein Weltsystem a priori aus den  
 Tiefen unseres Geistes heraus zu denken, das Denker aktiv zur  
 Darstellung einer rein intellektuellen Welt zu gebrauchen“ (II, 301,  
 304). Philosophie ist nach Novallas ebenso wie die eigentliche  
 Kunst eine „unbestimmte, freie unmittelbare, originelle, nicht  
 geleitete, zyklische, schöne, selbständige, reine Ideen realit-  
 äternde, von reinen Ideen belebte Kunst“, die „Zweck an sich,  
 Selbstgenuss des Geistes ist“ (III, 74, 328). Wie dies zu ver-  
 stehen ist, zeigt die Definition der „Ideen“ als: „freie Ent-  
 würfe, Muster, Projektionen des Geistes“, und der „Kunst“ als:  
 „Tätigkeit, bestimmt und frei zu produzieren; bestimmt, nach ei-  
 ner bestimmten Regel, einer von andrerwa bestimmten Idee, die  
 man Begriff heisst; unbestimmt, nach einer eigentlichen reinen  
 Idee“ (III, 305, 320). Zu der „bestimmten“, in ihrer Wirk-  
 samkeit durch einen von aussen gegebenen Zweck charakterisier-  
 ten „Kunst“ gehört die Handwerkskunst und die Wissenschaft, zu der  
 „unbestimmten, freien“ selbstzweckdienlichen „Kunst“ die Philo-  
 sophie und die Kunst im engeren Sinne (III, 74, 328). In der Aus-  
 übung ihrer „Kunst“ verfahren der Philosoph und der Künstler „or-  
 ganisch“ im Gegensatz zum „mechanischen“ Verfahren der Handwerker  
 und Gelehrten: „Sie vereinigen frei durch eine reine Idee und  
 trennen nach freier Idee. Ihr Prinzip, ihre Vereinigungsart, ist  
 ein organischer Keim – der sich frei zu einer unbestimmten Indi-  
 vidualität entfalten, unendlich individualisieren, abbildbaren Ge-  
 stalt entwickelt, ausbildet, – eine ideenreiche Idee“ (ebd.).  
 So grenzt Novallas Philosophie und Wissenschaft ab. Der Philosoph  
 produziert geistige Ideen aus sich heraus und entwickelt sie or-  
 ganisch zu einem selbstgesetzmässigen persönlichen Weltbild, seine  
 Tätigkeit ist Selbstzweck, Selbstgenuss des Geistes; die Tätigkeit  
 des Gelehrten ist durch den Stoff seiner Tätigkeit bestimmt, sie  
 I.) vgl. III, 348, 374 (unten) wo gezeigt wird, wie eine Wissen-  
 schaft, die „schlechterdings kein bestimmtes Objekt, sondern ein  
 reines W“ behandelte, der „Philosoph“ sich nähern würde.



und an den Umstand, daß sich „indes auch bei dem gemeinsten Menschen der Geist nicht gänzlich nach den Gesetzen der Mechanik ist abgängig von einem Objekt, einem Gegenstande, der durch sie enzyklopädisch erweitert werden soll, und dient so nur als Mittel zum Zweck.“

Wenn die Wissenschaft „nach einer anderwärts bestimmten Idee“, die Philosophie nach einer „eigentlichen reinen Idee“ produziert, so berühren sich doch beide darin, daß sie beide „Ideen“ als „freie Entwürfe, Muster, Projektionen des Genies“ realisieren (III 205, 220). Und darauf kommt es Novalis vor allem an, auf die geniale Selbsttätigkeit des Menschen. Er fordert wie wir früher gesehen haben, eine Wissenschaft, die nicht am empirisch Gegeben kleben, sondern die Tatsachen intuitiv verarbeiten soll; eine „genialische Empirie“. Philosophie aber ist ihm nur auf ~~der~~ <sup>ihre</sup> Tätigkeit hin betrachtet „Bildungskunst und Erweckungsmittel des Genies überhaupt (III, 346, 974), „die Intelligenz selbst. Vollendete Philosophie ist vollendete Intelligenz“ (II, 183, 33). sie ist „nur praktisch darstellbar und läßt sich wie Genietätigkeit überhaupt, nicht beschreiben“ (III, 30, 127).

Im Fragm. III, 72, 359 notiert nun Novalis in Schlagworten: „Reines System a priori, ohne Bedingung eines äußeren Reizes entstanden. Die Intelligenz soll ohne und gegen das organische Vermögen alles hervorbringen; echte Gedankenwelt; unmittelbares Bewußtsein der ganzen Welt. — So auch mit den Sinnen: unabhängige Bilderwelt; (Schönheit) ohne Gedankeneinfluß entstanden und bestehend. (Durchdringung, Kette beider).“

Was die „unabhängige Bilderwelt“ anbelangt, so haben wir schon im Kapitel über die „magische Sinnestätigkeit“ die „apriorische“ „ohne äußere SOLLIZITATION“ entgegen dem „mechanischen“ organischen Vermögen — wonach bei gewöhnlichen Menschen die Sinne nur auf äußere SOLLIZITATION ansprechen — produzierende Sinnestätigkeit des Künstlers (II, 228, 204, II, 192, 52) behandelt, die die „Geisterwelt“ aus sich heraus in die Welt projiziert und Schönheit in die gegebene Erscheinungswelt hineinsieht und hineinhört. Das gewöhnliche „mechanische Verhalten“ der „Nichtkünstler“ galt dort Novalis als „unnatürlich für den Geist“



ist abhängig von einem Objekt, einem Gegenstande, der durch die  
 epistemologisch erweitert werden soll, und dient so nur als Mittel  
 zum Zweck.  
 Wenn die Wissenschaft "nach einer anderen bestimmten Idee",  
 die Philosophie nach einer "eigentlichen reinen Idee" produziert,  
 so berühren sich doch beide darin, daß sie beide "Ideen" als  
 "freie Entwürfe, Muster, Projektionen des Geistes" realisieren (III  
 205, 220). Und darauf kommt es Novalis vor allem an, auf die ge-  
 niale Selbsttätigkeit des Menschen. Er fordert wie wir früher ge-  
 sehen haben, eine Wissenschaft, die nicht am empirisch Gegeben  
 kleben, sondern die Tatsachen intuitiv verarbeiten soll; eine "ge-  
 niale Empirie". Philosophie aber ist ihm nur auf ihre Tätig-  
 keit hin betrachtet "Bildungskunst und Erweckungsmittel des  
 Geistes überhaupt" (III, 348, 374), "die Intelligenz selbst. Voll-  
 endete Philosophie ist vollendete Intelligenz" (II, 183, 33). Sie  
 ist "nur praktisch darstellbar und läßt sich wie Genetizität  
 überhaupt, nicht beschreiben" (III, 30, 127).  
 Im Fragment III, 73, 359 notiert nun Novalis in Schlagworten: "Rei-  
 nes System a priori, ohne Bedingung eines äußeren Reizes entstan-  
 den. Die Intelligenz soll ohne und gegen das organische Vermögen  
 alles hervorbringen; echte Gedankenwelt; unmittelbares Bewusstsein  
 der ganzen Welt. - So auch mit den Sinnen: unabhängige Bilderwelt;  
 (Schönheit) ohne Gedankenwelt entstanden und bestehend. (Durch-  
 dringung, Kette beider)."  
 Was die "unabhängige Bilderwelt" anbelangt, so haben wir  
 schon im Kapitel über die "magische Sinnestätigkeit" die "apri-  
 orische" "ohne äußere Sollicitation" entgegen dem "mechani-  
 schen" organischen Vermögen - wonach bei gewöhnlichen Menschen  
 die Sinne nur auf äußere Sollicitation ansprechen - produzierende  
 Sinnestätigkeit des Künstlers (II, 328, 304, II, 193, 52) behandelt,  
 die die "Geisteswelt" aus sich heraus in die Welt projiziert  
 und Schönheit in die gegebene Erscheinungswelt hineinsetzt und  
 hineinhebt. Das gewöhnliche "mechanische Verhalten" der "Nicht-  
 Künstler" gilt dort Novalis als "unnatürlich für den Geist"



und an den Umstand, daß sich „ indes auch bei dem gemeinsten Menschen der Geist nicht gänzlich nach den Gesetzen der Mechanik richtet „ knüpfte er die Hoffnung einer allgemeinen Ausbildung der „ höheren Anlage und Fähigkeit des Organs „ an ( II 228, 204 ). Die Ursache für den Unterschied zwischen Künstler und Nichtkünstler suchte Novalis in der erhöhten „ Reizbarkeit der Organe für den Geist „, der Sensibilität der künstlerischen Organe, was ihn zu einer physiologischen Spekulation geführt hat, die durch die einfließenden okkultistischen Ideen wesentlich bestimmt, zu einem eigenen, für sich bestehenden Gedankenkomplex geworden war. Hier nehmen wir in gewisser Hinsicht den ursprünglichen Faden wieder auf. Der „ magische tätige Gebrauch der Organe „, wie ihn Novalis teilweise schon beim Künstler findet, steht – soweit wir über die gegebenen Sinne nicht hinausgehen – mit der okkultistischen „ Magie „ nur in einem losen Zusammenhang durch die Idee, des Unbewußten sich zu bemächtigen, die schöpferische Tätigkeit des Unbewußten willkürlich zu gebrauchen. <sup>1)</sup> Wie die Künstler aber ihre Sinnesorgane, so hat der „ Philosoph „ das „ absolute Organ „ in seiner Gewalt wirkt durch dasselbe „ beliebig „ stellt durch dasselbe „ beliebig geisteswelt dar. Genie ist nichts anderes als Geist in diesem tätigen Gebrauch der Organe „ ( II 192, 52 ) <sup>2)</sup> Ja Novalis „ höhere Wissenschaftslehre „ macht zum Grundsatz des Philosophierens „ die intuitive „ Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich „ ( II, 185, 36 ). Mit dem Okkultismus hängt der „ magische „ Gebrauch des „ absoluten Gebrauches „ also insofern zusammen, als die intuitive Geistestätigkeit als die Äußerung eines „ Zustandes außer der gemeinen Individualität, „ des eigentlichen „ ekstatischen *État de Maison* „ der menschlichen Vernunft betrachte wird II, 278, 316 ) und der Forderung gestellt wird, eben diesen Umstand hervorzurufen, zwecks genialer Produktion von Ideen. Wie der Künstler durch seine Sinnesstätigkeit selbständig eine „ unabhängige Bilderwelt „, Schönheit „ produziert, so soll auch die Intelligenz „ a priori „ „ ohne und gegen das orga-

1) trifft die sich negativ zur positiven Erfahrung verhält, das Licht die zur Welt gekommene Kraft umstrahlt.  
1) vgl. S. 20.

2) vgl. auch II, 261, 274.



und an den Zustand, das sich „indes auch bei dem gemeinsten Menschen der Geist nicht gänzlich nach den Gesetzen der Mechanik richtet“ knüpfte er die Hoffnung einer allgemeinen Ausbildung der „höheren Anlage und Fähigkeit des Organs“ an (II 228, 204). Die Ursache für den Unterschied zwischen Künstler und Nichtkünstler sucht Novalis in der erhöhten „Reizbarkeit der Organe für den Geist“, der Sensibilität der künstlerischen Organe, was ihn zu einer physiologischen Spekulation geführt hat, die durch die einfließenden okkultistischen Ideen wesentlich bestimmt, zu einem eigenen, für sich bestehenden Gedankenkomplex geworden war. Hier nehmen wir in gewisser Hinsicht den ursprünglichen Faden wieder auf. Der „magische tätige Gebrauch der Organe“, wie ihn Novalis teilweise schon beim Künstler findet, steht – soweit wir über die gegebenen Sinne nicht hinausgehen – mit der okkultistischen „Macht“ nur in einem losen Zusammenhang durch die Idee, das Unbewusste sich zu bemächtigen, die schöpferische Tätigkeit des Unbewussten willkürlich zu gebrauchen. Wie die Künstler aber ihre Sinneorgane, so hat der „Philosoph“ das „absolute Organ“ in seiner Gewalt wirkt durch dasselbe „beliebig“, stellt durch dasselbe „beliebig“ dar. Genie ist nichts anderes als Geist in diesem tätigen Gebrauch der Organe“ (II 192, 32).

Ja Novalis „höhere Wissenschaftliche“ macht zum Grundsatze des Philosophierens „die intuitive“, Erregung des wirklichen Ich durch das ideale Ich“ (II, 192, 36). Mit dem Okkultismus hängt der „magische“ Gebrauch des „absoluten Gebrauches“ also insofern zusammen, als die intuitive Geistesfähigkeit als die Ausprägung eines „Zustandes außer der gemeinen Individualität“, des eigentlichen „ekstatischen Zustandes des Geistes“ der menschlichen Vernunft betrachtet wird (II, 228, 316) und der Forderung gestellt wird, eben diesen Zustand hervorzurufen, zwecks genialer Produktion von Ideen. Wie der Künstler durch seine Sinnesfähigkeit selbständig die eine „unabhängige Bildwelt“, „Schönheit“ produziert, so soll auch die Intelligenz „a priori“ „ohne und gegen das Orga-

1) vgl. S. 20.

2) vgl. auch II, 201, 274.



„nische Vermögen“ alles hervorbringen, soll als geniale Geistes-  
 tätigkeit durch intuitive Produktion von Ideen eine „echte  
 Gedankenwelt, unmittelbares Bewußtsein der ganzen Welt“ schaffen  
 (vgl. oben.)

Beides, „magische Sinnesstätigkeit“ und geniale Produktion von  
 Ideen zusammenfassend, erklärt Fragm. III 384, 1165: „Ein reiner  
 1) Gedanken, ein reines Bild, eine reine Empfindung sind Gedanken,  
 Bilder und Empfindungen, die nicht durch ein korrespondierendes  
 Objekt erweckt u.s.w. sondern ausserhalb der sogenannten mecha-  
 nischen Gesetze, der Sphäre des Mechanismus entstanden sind.“

Die Phantasie ist eine solche aussermechanische Kraft. (Magism  
 oder Synthesm der Phantasie. Philosophie erscheint hier ganz  
 als magischer Idealismus)“ Danach ist „magischer Idealismus“ ein  
 mit Hilfe der „aussermechanischen“ d.h. also „magischen“ Phan-  
 tasiekraft Ideen produzierende Philosophie. Den Begriff dieser  
 Philosophie als genialer Ideenschöpferin, als „apriorischer“  
 intuitiver Erfindungstätigkeit umschreibt noch deutlicher das  
 Fragm. III 332, 930: „Erfahrungen, Beobachtung, Experimente,  
 historische oder gelehrte Kenntnisse gehören nicht direkt zum  
 2) Idealismus, zum Erfinden a priori, aber indirekt; sie stär-  
 ken als negative Masse und Tendenz. Umgekehrt helfen Ideen  
 nicht direkt zum Experimentieren u.s.w., aber als indirekte  
 Hilfsmittel sind sie unentbehrlich. Das ist eine neue Ansicht  
 des a posteriori und a priori. – Höhere Physik oder höhere  
 Mathematik oder ein Gemisch von beiden wurde immer unter Philo-  
 sophie bisher verstanden. Man suchte durch Philosophie immer et-  
 1.) vgl. III, 74, 328 und dazu S. 54. 2.) vgl. II 14, „Der echte  
 Hypothetiker ist kein anderer als der Erfinder dem vor seiner  
 Erfindung oft schon dunkel das entdeckte Land schwebt – der mit  
 dem dunklen Bilde über der Beobachtung, dem Versuch schwebt –  
 und nur durch freie Vergleichung – durch mannigfache Berührung  
 und Reibung seiner Ideen mit der Erfahrung – endlich die Idee  
 trifft die sich negativ zur positiven Erfahrung verhält –, daß  
 beide dann auf immer zusammenhängen – und ein neues himmlisches  
 Licht die zur Welt gekommene Kraft umstrahlt.“



„magische Vermögen“ alles hervorbringen, soll als geniale Götter-

„Fähigkeit durch intuitive Produktion von Ideen eine „echte“

Gedankenwelt, unmittelbares Bewusstsein der ganzen Welt“ schaffen

(vgl. oben.)

Beides, „magische Sinnestätigkeit“ und geniale Produktion von

Ideen zusammenfassend, erklärt Pragm. III 384, 1155: „Ein reiner

1)

Gedanken, ein reines Bild, eine reine Empfindung sind Gedanken,

Bilder und Empfindungen, die nicht durch ein korrespondierendes

Objekt erweckt u. a. w. sondern ausserhalb der sogenannten mecha-

nischen Gesetze, der Sphäre des Mechanismus entstanden sind.

Die Phantasie ist eine solche aussermechanische Kraft. (Magiam

oder Synthesen der Phantasie. Philosophie erscheint hier ganz

als magischer Idealismus) „Daneben ist „magischer Idealismus“ ein

mit Hilfe der „aussermechanischen“ d. h. also „magischen“ Phan-

tastik Kraft Ideen produzierende Philosophie. Den Begriff dieser

Philosophie als genialer Ideenschöpfung, als „apriorischer“

intuitiver Erfindungstätigkeit umschreibt noch deutlicher das

Pragm. III 332, 930: „Erfahrungen, Beobachtung, Experimente,

historische oder gelehrte Kenntnisse gehören nicht direkt zum

2)

Idealismus, zum Erfinden a priori, aber indirekt; sie stär-

ken als negative Masse und Tendenz. Umgekehrt helfen Ideen

nicht direkt zum Experimentieren u. a. w., aber als indirekte

Hilfsmittel sind sie unentbehrlich. Das ist eine neue Ansicht

des a posteriori und a priori. – Höhere Physik oder höhere

Mathematik oder ein Gemisch von beiden wurde immer unter Philo-

sophie bisher verstanden. Man suchte durch Philosophie immer et-

1.) vgl. III, 74, 328 und dazu 8.54. 2.) vgl. II 14 „Der echte

Hypothetiker ist kein anderer als der Erfinder dem vor seiner

Erfindung oft schon dunkel das entdeckte Land schwebt – der mit

dem dunklen Bilde über der Beobachtung, dem Versuch schwebt –

und nur durch freie Vergleichung – durch mannigfache Berührung

und Reibung seiner Ideen mit der Erfahrung – endlich die Idee

trifft die sich negativ zur positiven Erfahrung verhält, das

beide dann auf immer zusammenhängen – und ein neues himmlisches

Licht die zur Welt gekommene Kraft umstrahlt.“



waswerkstellig zu machen, man suchte ein allvermögendes Organ der Philosophie. Magischer Idealismus. „Hier wird noch klarer daß der „magische Idealismus“ als „Philosophie“ nicht etwa auf einen bestimmten Inhalt hinzielt, wie die Philosophie im gewöhnlichen Sinn unter der ja meistens eine Metaphysik der Materie oder der Form, höhere Physik oder höhere Mathematik oder ein Gemisch von beiden verstanden wird, von dem auf das Philosophieren als geniale schöpferische Tätigkeit als selbständiges „magisches“ Produzieren – im Gegensatz zur „mechanischen“ nur auf den äußeren Reiz reagierenden und nur das gegebene Widerspiel gelnden Geistestätigkeit. Somit bildet die Philosophie wie sie hier Novalis versteht eine Art Denkmethode definiert er doch selbst wie wir schon gesehen haben, die echte Philosophie als Bildungslehre und Bildungskunst und Erweckungsmittel des Genies überhaupt. (III, 346, 975). Als geniale Denkmethode an sich soll aber der „magische Idealismus“ das bisherige Streben aus der Philosophie ein „allvermögendes Organ“ zu machen tatsächlich realisieren. Das Programm des „magischen Idealismus“ bildet also: Der „tätige Gebrauch des absoluten Organs des Denkorgans“ (II 192, 52). Erst dadurch wird die Philosophie auch inhaltlich zum „freien Produkt unserer magischen Erfindungskunst“ (III 197, 178).

Nun scheinen aber Novalis Bedenken aufgestiegen zu sein betreffs eines so unbegrenzten und alleinherrschenden Gebrauchs der Phantasie, wie er ihn der genialen Produktion von Ideen zugewiesen hat, und viele seiner Fragmente, die durch ein schrankenlos analogisierendes Assoziationspiel viel Geist verpuffen ohne dabei eine fördernde positive Idee zu produzieren, zeigen wie gerechtfertigt diese Bedenken waren. Doch ohne sein Programm irgendwie aufzugeben, hilft er sich durch eine „psychologische Zukunftslehre“, in der die ihren Vorstellungsvorrat ausbreitende Phantasie und die logische Denkkraft des Verstandes ein Eins zusammenfallen sollen. Vor seinen Bedenken zeugen Fragm. II, 301, 387).



waswerkesmäßig zu machen, man möchte ein allvermögendes Organ  
 der Philosophie. Magischer Idealismus. „Wider wird noch klarer  
 das der „magische Idealismus“ als „Philosophie“ nicht etwa  
 auf einen bestimmten Inhalt hinstellt, wie die Philosophie im  
 gewöhnlichen Sinn unter der ja meistens eine Methodik der Ma-  
 terie oder der Form, höhere Physik oder höhere Mathematik oder  
 ein Gemisch von beiden verstanden wird, von dem auf das Philoso-  
 phieren als geniale schöpferische Tätigkeit als selbständiges  
 „magisches“ Produzieren – im Gegensatz zur „mechanischen“ nur  
 auf den äußeren Reiz reagierenden und nur das gegebene Wiederhole  
 gelinden Gestaltbarkeit. Somit bildet die Philosophie wie alle  
 hier Novella versteht eine Art Denkmethode definiert er doch  
 selbst wie wir schon gesehen haben, die echte Philosophie als  
 Bildungslehre und Bildungskunst und Erziehungsmittel des Genies  
 überhaupt. (III, 346, 375). Als geniale Denkmethode an sich soll  
 aber der „magische Idealismus“ das bisherige Streben aus der  
 Philosophie ein „allvermögendes Organ“ zu machen tatsächlich  
 realisieren. Das Programm des „magischen Idealismus“ bildet al-  
 so: Der „tätige Gebrauch des absoluten Organs des Denkorgans“  
 (II 192, 33). Erst dadurch wird die Philosophie auch inhalt-  
 lich zum „freien Produkt unserer magischen Erfindungskunst“  
 (III 197, 178).

Nun scheinen aber Novella Bedenken aufzulegen zu sein betreffs  
 eines so unbegrenzten und allein herrschenden Gebrauchs der Phan-  
 tasie, wie er ihn der genialen Produktion von Ideen zugewiesen  
 hat, und viele seiner Fragmente, die durch eine schrankenlos an-  
 logisierendes Assoziationsspiel viel Geist verpflegen ohne dabei  
 eine fördernde positive Idee zu produzieren, zeigen wie gerecht-  
 fertigt diese Bedenken waren. Doch ohne sein Programm irgendwie  
 anzugeben, hilft er sich durch eine „psychologische Zukunfts-  
 lehre“, in der die ihren Vorstellungsvermögen ausbreitende Phan-  
 tasie und die logische Denkkraft des Verstandes ein Rins zusam-  
 mentreten sollen. Vor seinen Bedenken zeugen Frgm. II, 301, 387).



Mit dem kombinierenden genialen „Erfinden a priori“ steht  
 „Sollten die Gesetze der Phantasie die entgegengesetzten ( nicht  
 die umgekehrten ) der Logik sein? ( Inkonsequenz der Phantasie.  
 Magismus.Vereinigung beider, der Phantasie und Denkkraft)“ und  
 Fragm. III, 373,1109: „ Ideen produzieren und Ideen assimilie-  
 ren, beides schwächt im Uebermasse .....Aus Trägheit verlangt  
 der Mensch bloßen Mechanismus oder bloße Magie.Er will nicht tä-  
 tig sein, seine produktive Einbildungskraft brauchen.“  
 Wie sich aber Novalis die Vereinigung von Phantasie und Denkkraft  
 den totalen Gebrauch der produktiven Einbildungskraft dachte,  
 zeigt Fragm. III, 358,1054 : „ ( Psychologische Zukunftslehre).  
 Gedächtnis,Verstand und Einbildungskraft sollen sich künftig  
 nicht mehr einander nötig haben; sie sollen aus Elementen unse-  
 res Geistes Bestandteile, Glieder, selbständige Geister gleich-  
 sam werden.- Gedächtnis ist direkter Sinn, Verstand indirekter  
 Sinn.Die Einbildungskraft ist das wirkende Prinzip , sie heißt  
 Phantasie indem sie auf das Gedächtnis wirkt, und Denkkraft,  
 indem sie auf den Verstand wirkt.Die Einbildungskraft soll di-  
 rekter ( äußerer) und indirekter ( innerer) Sinn zugleich wer-  
 den. Der indirekte Sinn soll direkter Sinn und selbstwirkend  
 zugleich werden.Diese Verwandlungen werden und müssen zugleich,  
 in demselben Momente geschehen.( Direkte,indirekte und substanziel-  
 le Welt sollen harmonisch werden).(Harmonie von Poesie,Philoso-  
 phie und Gelehrsamkeit.)“  
 1.) Vgl. ein ähnlicher Standpunkt gegenüber einer von der Phan-  
 tasie gesetzten und von der Verstandestätigkeit isolierten Vor-  
 stellung im Fragm II, 193, 54. 2.) Vgl.auch III ,358,1055 und  
 III, 359,1057: „Der Verstand soll auf das Gedächtnis, und das  
 Gedächtnis auf den Verstand angewendet werden.-Die sogenannten  
 reflektierten oder indirekten Wissenschaften sind nicht kombina-  
 torisch sensugenerali, aber sie sollen es werden.Gedächtnis u.  
 Verstand sind jetzt isoliert,sie sollen wechselseitig verei-  
 nigt werden. “



„Sollten die Gesetze der Phantasie die entgegengesetzten (nicht die umgekehrten) der Logik sein? (Inkonsequenz der Phantasie. Magismus. Vereinigung beider, der Phantasie und Denkkraft)“ und Trasm. III, 375, 1109: „Ideen produzieren und Ideen sammeln“<sup>1)</sup> ren, beides schwächt im Uebermaße .... Aus Trägheit verlangt der Mensch bloßen Mechanismus oder bloße Magie. Er will nicht tätig sein, seine produktive Einbildungskraft brauchen.“

Wie sich aber Novelle die Vereinigung von Phantasie und Denkkraft den totalen Gebrauch der produktiven Einbildungskraft dachte, zeigt Trasm. III, 358, 1054: „(Psychologische Zukunftslehre). Gedächtnis, Verstand und Einbildungskraft sollen sich künstlich nicht mehr einander nötig haben; sie sollen aus Elementen unseres Geistes Bestandteile, Glieder, selbständige Geister gleichsam werden. — Gedächtnis ist direkter Sinn, Verstand indirekter Sinn. Die Einbildungskraft ist das wirkende Prinzip, sie heftet Phantasie indem sie auf das Gedächtnis wirkt, und Denkkraft, indem sie auf den Verstand wirkt. Die Einbildungskraft soll direkter (äußerer) und indirekter (innerer) Sinn zugleich werden. Der indirekte Sinn soll direkter Sinn und selbstwirkend zugleich werden. Diese Verwandlungen werden und müssen zugleich, in demselben Momente geschehen. (Direkte, indirekte und substanziale Welt sollen harmonisch werden). (Harmonie von Poesie, Philosophie und Gelehrsamkeit).“<sup>2)</sup>

1.) Vgl. ein ähnlicher Standpunkt gegenüber einer von der Phantasie gesetzten und von der Verstandesstätigkeit isolierten Vorstellung im Trasm. II, 193, 54. 2.) Vgl. auch III, 358, 1055 und III, 359, 1057: „Der Verstand soll auf das Gedächtnis, und das Gedächtnis auf den Verstand angewendet werden. — Die sogenannten reflektierten oder indirekten Wissenschaften sind nicht Kombinationen sachsgenerell, aber sie sollen es werden. Gedächtnis u. Verstand sind jetzt isoliert, sie sollen wechselseitig vereinigt werden.“



Mit dem kombinierenden genialen „Erfinden a priori“ steht nun/ Novalis' literarisches „Bibel“ - Projekt im Zusammenhang. Die von ihm verfochtene Denkmethode sucht er praktisch dazu zu benützen, um durch geniale Beziehungsideen zu einer ~~En-~~zyklopätistik des menschlichen Geistes vorzubringen. Im November 1798 berichtet er an Fried. Schlegel, daß ihm eine „viel umfassendere Arbeit“ für diesen Winter absorbiere: „Dies ist nichts anderes als eine Kritik des Bibelprojektes - ein Versuch einer Universalmethode des Biblisierens - die Einleitung zu einer echten Enzyklopätistik. Ich gedenke hier Wahrheiten im Großen-genialische Gedanken zu erzeugen- ein lebendiges wissenschaftliches Organar hervorzubringen und durch diese synkritische Politik und Intelligenz mir den Weg zur echten Praxis - dem wahrhaften Reunionsprozeß zu bahnen..... Kant ist in Beziehung auf die Bibel nicht <sup>1)</sup> à la hauteur. <sup>2)</sup> Leipnizen scheint mir Schleiermacher sehr unrecht zu behandeln- die einzige Stelle von der Kombi-natio analogica ist alle Lobeserhebung wert, die man ihm gegeben hat.“ (- Raich, 75, ff.)

1.) Vgl. III, 308, 844, wo Novalis der Vollender des Kantischen Planes einer „Universellen Enzyklopädischen Kritik“ und der „Fichte'schen Bearbeitung des Kantischen Kritikplanes“ sein möchte: „Es ließe sich eine äußerst instruktive Reihe von spezifischen Darstellungen des Fichte'schen und Kanti'schen Systems denken. Z.B. eine poetische, eine chemische, eine mathematische, eine musikalische und s.w. Eine, wo man sie als Szientifiker des philosophischen Genies betrachtete u.s.w. Ich habe eine Menge Bruchstücke dazu.“ Vgl. III, 190, 137: „Fichte's u. Kant's Methode ist noch nicht vollständig und genau genug dargestellt. Beide wissen noch nicht mit Leichtigkeit und Mannigfaltigkeit zu experimentieren- überhaupt nicht poetisch. Alles ist so steif, so ängstlich noch.“ <sup>2)</sup> Simon 30 ff, <sup>3)</sup> ebd. 30 f. <sup>4)</sup> Havenstein

2.) vgl. III, 323, 894, III, 322, 890, III, 327, 917, III, 321, 886 u.s.w. in der Physik, vgl. Raich, 44, 48, 57.







dem Strudel der Empirie gerettet". Daraus könnte also gerade das

Umgekehrte von <sup>1)</sup> A n h a n g. g. gefolgert werden; nämlich, daß

Novalis zu einer spekulativen Auffassung der Mathematik damals

Sinn hat ganz überzeugend Novalis Verherrlichung der Mathematik mit Kants „synthetischen Urteilen“ a priori<sup>2)</sup> und der hohen Rolle die dabei Kant der Mathematik zuweist, im Zusammenhang gebracht.

Doch Simons Konstruktion einer Abkehr vom „magischen Wesen“ zum „magischen Erleben“ können wir nicht bestimmen, und zwar -abgesehen davon, daß das, was Simon, „magisches Erleben“ und „Synthese von Geister und Sinnenwelt“ nennt willkürlich in Novalis hineininterpretiert ist- schon aus chronologischen Bedenken. Wenn Simon Olshausen gegenüber erklärt, der Letztere lege den Schwerpunkt auf die Beziehungen Novalis' zur kombinatorischen Analysis und weise die darauf bezüglichen Fragmente der Freiburgerzeit zu, während die mathematischen Hymnen aus einer früheren Zeit stammen<sup>3)</sup>

müßten und daher von Olshausen nicht berücksichtigt wären, so muß dem gegenüber hervorgehoben werden, daß neuerdings Havenstein den Hauptteil der mathematischen Hymnen auf Grund der handschriftlichen Untersuchung dem Sommer 1800 zuweist.<sup>4)</sup> Simon stützt sich auf

den Brief vom 24. Febr. 1798,<sup>5)</sup> worin Novalis an A-W. Schlegel schreibt: „Dann will ich Sie von der Besorgnis befreien, daß ich hier zu lauter  $a + b$  werde. Ich bin vielmehr wahrhaft entschlossen, die Mathematik künftig sehr verächtlich zu behandeln, weil sie mich wie einen A - B - C-Schützen behandelt.“ (Raich 58). Nach Simon ist dies als eine Abkehr von der Verherrlichung der Mathematik zu verstehen, während aber unseres Erachtens die folgende Stelle im Brief zeigt, daß die „verächtliche Behandlung“ der Mathematik auch

bloß auf das Mathematikstudium an der Freiburger Bergakademie, das Novalis durchmachen mußte,<sup>6)</sup> sich beziehen kann: „Mit der Chemie“

schreibt er (ebd.), „ist die Gefahr viel größer. Jedoch hat mich meine alte Neigung zum Absoluten auch diesmal<sup>7)</sup> glücklich aus

1.) vgl. S. 51 Anm. 2.) Simon 30 ff, 3) ebd. 30 f. 4.) Havenstein 17, 5.) Simon, 41. 6.) Minor I, S. L XXII. 7). nämlich so, wie schon in der Physik, vgl. Raich, 44, 48, 57.



Sinn hat ganz Überzeugend Novallas Verherrlichung der Mathematik mit Kants „synthetischen Urteilen a priori“ und der hohen Rolle die dabei Kant der Mathematik zuweist, im Zusammenhang gebracht. Doch Simons Konstruktion einer Abkehr vom „magischen Wesen“ zum „magischen Erleben“ können wir nicht bestimmen, und zwar abge- sehen davon, daß das, was Simon, „magisches Erleben“ und „Synthe- se von Geistes und Sinnenwelt“ nennt willkürlich in Novallas hin- eininterpretiert ist – schon aus chronologischen Bedenken. Wenn Si- mon Olshausen gegenüber erklärt, der Letztere lege den Schwerpunkt auf die Beziehungen Novallas zur kombinatorischen Analysis und weise die darauf bezüglichen Fragmente der Freiburgerzeit zu, wäh- rend die mathematischen Hymnen aus einer früheren Zeit stammen müßten und daher von Olshausen nicht berücksichtigt werden, so muß dem gegenüber hervorgehoben werden, daß neuerdings Havemann den Hauptteil der mathematischen Hymnen auf Grund der handschriftli- chen Untersuchung dem Sommer 1800 zuweist. Simon stützt sich auf den Brief vom 24. Febr. 1798, worin Novallas an A-W. Schlegel schreibt: „Dann will ich Sie von der Besorgung betreten, das ich hier zu- lauter a + b werde. Ich bin vielmehr wahrhaft entschlossen, die Ma- thematik künftig sehr verständlich zu behandeln, weil sie mich wie einen A-B-G-Schützen behandelt.“ (Reich 58). Nach Simon ist dies als eine Abkehr von der Verherrlichung der Mathematik zu ver- stehen, während aber unseres Erachtens die folgende Stelle im Brief zeigt, daß die „verständliche Behandlung“ der Mathematik auch bloß auf das Mathematikstudium an der Freiburger Bergakademie, das Novallas durchmachen mußte, sich beziehen kann: „Mit der Chemie“ schreibt er (ebd.), „ist die Gefahr viel größer. Jedoch hat mich meine alte Meinung zum Absoluten auch diesmal glücklich aus- gelassen.“ (ebd.). (1. vgl. S. 51 Anm. 2). Simon 30 ff. 3) ebd. 30 f. 4). Havemann 17, 5. Simon, 41. 6). Minor 1, 8. I. XXII. 7). nämlich so, wie schon in der Physik, vgl. Reich, 44, 48, 57.



dem Strudel der Empirie gerettet". Daraus könnte also gerade das Umgekehrte von Simons Behauptung gefolgert werden, nämlich, daß Novalis zu einer spekulativen Auffassung der Mathematik damals noch nicht vorgeedrungen war, daß also die mathematischen Hymnen erst nach unseren Brief fallen. Wenn andererseits Havenstein diese Hymnen erst einer so späten Zeit zuweist, so muß doch berücksichtigt werden, daß nach Novalis eigenen Angaben eine besondere Beschäftigung mit der Mathematik und Logik in der Zeit der enzyklopädischen Vorarbeiten, also Ende 1798, Anfang 1799 gefunden hat (vgl. III, 321, 386, III, 323, 395, III, 355, 1035; III, 355, 1036). Eine endgiltige Klarheit in allen diesen Fragen dürfte erst eine verlässliche Chronologie der Fragmente bringen.

Jedenfalls sind für Novalis' Verherrlichung der Mathematik beide Gesichtspunkte heranzuziehen, der von Simon und der von Olshausen hervorgehobene. Simon geht, auf Kant gestützt, von zwei Begriffen aus, der „reinen Zusammenhang“ und dem darauf beruhenden „intuitiven“ synthetischen Charakter der mathematischen Urteile, die doch „synthetische Urteile a priori“ sind. Den Standpunkt Novalis' gegenüber der Mathematik faßt er mit den Worten zusammen: „Die mathematische Welt an sich, die Summe der mathematischen Formen und Verhältnisse ist die kühnste, dingbefreieste, in sich beschlossenste Offenbarung des menschlichen Geistes. ..Die mathematischen Formeln spielen nur mit sich selbst, kein sinnlicher Aussenzweck erhält Einlaß in ihr Gebiet und so wird die mathematische Welt zum Symbol des freien rhythmischen Spieles alles Welterfassens, das sich in reinster Form im mathematischen Wesen widersprigelt“<sup>1)</sup> Olshausen dagegen legt den Nachdruck auf die kombinatorische Tätigkeit der Mathematik und auf die Anwendung derselben auf den genialen „tätigen Empirismus“<sup>2)</sup> und dessen „genialische, synthetische Urteile.“<sup>3)</sup>

---

1.) Simon 40, f. 2.) Olshausen 67. 3). Die natürliche Kant's „synthetischen Urteile a posteriori“ entsprechen, vgl. S. 48.4.) die Formulierung der „Wunderbarkeit“ der Mathematik bei Havenstein, S. 80 f.



dem Strudel der Empirie gerettet". Daraus könnte also gerade das Umgekehrte von Simons Behauptung gefolgert werden, nämlich, daß Novallas zu einer spekulativen Auffassung der Mathematik damals noch nicht vorgedrungen war, daß also die mathematischen Hymnen erst nach unseren Bräut fallen. Wenn andererseits Havelstein die-  
se Hymnen erst einer so späten Zeit zuweist, so muß doch berück-  
sichtigt werden, daß nach Novallas eigenen Angaben eine besondere  
Beschäftigung mit der Mathematik und Logik in der Zeit der enzy-  
klopädischen Vorarbeiten, also Ende 1798, Anfang 1799 gefunden hat  
(vgl. III, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000).

Eine endgültige Klarheit in allen diesen Fragen dürfte erst eine  
verlässliche Chronologie der Fragmente bringen.

Jedenfalls sind für Novallas' Verherrlichung der Mathematik beide  
Gesichtspunkte heranzuziehen, der von Simon und der von Olahan-  
sen hervorgehobene. Simon geht, auf Kant gestützt, von zwei Be-  
griffen aus, der "reinen Zusammenhang" und dem darauf beruhenden  
"intuitiven" synthetischen Charakter der mathematischen Urteil-  
e, die doch "synthetische Urteile a priori" sind. Den Stand-  
punkt Novallas' gegenüber der Mathematik faßt er mit den Worten  
zusammen: "Die mathematische Welt an sich, die Summe der mathe-  
matischen Formen und Verhältnisse ist die kühnste, dingbezie-  
ste, in sich beschlossene Offenbarung des menschlichen Geistes.  
Die mathematischen Formen spielen nur mit sich selbst, kein sinn-  
licher Ausenrweck erhält Einfluß in ihr Gebiet und so wird die ma-  
thematische Welt zum Symbol des freien rhythmischen Spieles alles  
Weiterfassens, das sich in reiner Form im mathematischen Wesen  
widerspiegelt". Olahanzen dagegen legt den Nachdruck auf die kom-  
binatorische Tätigkeit der Mathematik und auf die Anwendung der-  
selben auf den genialen "tätigen Empirismus" und dessen "ge-  
nialische, synthetische Urteile".

1.) Simon 40, f. 8. (Olahanzen 67, 3). Die natürliche Kant's  
"synthetischen Urteile a posteriori" entsprechen, vgl. 8. 48. 4.)  
die Formulierung der "Wunderbarkeit" der Mathematik bei Havel-  
stein, 8. 80 f.



Was nun die Beziehung der Mathematik zum „magischen Idealismus“ anbelangt, so kommt hier sowohl Simons als auch Olshausens Standpunkt in Betracht. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus bildet die Mathematik „die exoterisierte zu einem äußeren Objekt und Organ gemachte Seelenkraft des Verstandes, einen realisierten und objektisierten Verstand“ (II, 259, 270), zu den mathematischen Wissenschaften mit ihrer Bedingungslosigkeit und Unabhängigkeit vom empirisch Gegebenen befindet sich der menschliche Geist, „en ital de créateur absolu“ (II, 376, 1126), die Zahlen sind „aus nichts erschaffenes Reale“ (II, 277). Die Mathematik entspringt einer überindividuellen Selbsttätigkeit der Vernunft, die der Mathematik zu grunde liegenden „synthetischen Urteile a priori“ sind also „eigentliche Fantasmen“ (III, 215 295). Die Frage, ob „synthetische Urteile a priori“ möglich sind, ist gleichbedeutend mit der Frage: „Gibt es eine magische Intelligenz, i. e. Vernunft“ (II, 290, 342). Die „Magie“ der Mathematik bezieht sich also auf ihren Ursprung aus der Selbsttätigkeit der Vernunft. Daher ist „echte Mathematik das eigentliche Element des Magiers“ (II, 267).

Ebenso ist nun für den aktiven Standpunkt, wie ihn Olshausen vertritt, das „Magische“ in der aktiven individuellen Tätigkeit des menschlichen Geistes zu suchen. Die mathematische Kombinatorik wendet Novalis auf das „Experimentieren“ mit Erfahrungen an die als „Data zur Auflösung und mannigfaltigen Kombinationen“ zum „Kalkül“ betrachtet werden sollen (III 383, 1155) und bezeichnet als Merkmale der „romantischen Gelehrsamkeit und romantischen Geschicklichkeit die „Kombinations“ und Variationsfähigkeit“ (III, 353, 1024). Die kombinatorische Analysis der Mathematik ist ihm, die „Divinations- oder Erfindungskunst auf Regeln gebracht“ (II, 178, 16), gerade die geniale Erfindungstätigkeit macht er aber ausdrücklich zum Prinzip des „magischen Idealismus“ (III, 332, 930) und einer Philosophie, die „freies Produkt unserer magischen Erfindungskunst“ sein soll. (III, 197, 178).



Was nun die Beziehung der Mathematik zum „magischen Idealismus“ anbelangt, so kommt hier sowohl Simons als auch Olshausen Standpunkt in Betracht. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus betrachtet die Mathematik „die exoterisierte zu einem äußeren Objekt und Organ gemachte Geelenkraft des Verstandes, einen realisierten und objektisierten Verstand“ (II, 259, 270), zu dem mathematischen Wissenschaften mit ihrer Bedingungslosigkeit und Unabhängigkeit vom empirisch Gegebenen befindet sich der menschliche Geist, „an Ideal der exoterisierten“ (II, 376, 1126), die Zahlen sind ein „aus nichts erschaffenes Reale“ (II, 277). Die Mathematik entspringt einer überindividuellen Selbsttätigkeit der Vernunft, die der Mathematik zu Grunde liegenden „synthetischen Urteile a priori“ sind also „eigentliche Fantasmen“ (III, 215 225). Die Frage, ob „synthetische Urteile a priori“ möglich sind, ist gleichbedeutend mit der Frage: „Gibt es eine magische Intelligenz, i. e. Vernunft“ (II, 290, 342). Die „Magie“ der Mathematik besteht also auf ihrer Ursprung aus der Selbsttätigkeit der Vernunft. Daher ist „echte Mathematik das eigentliche Element des Magiers“ (II, 287).

Ebenso ist nun für den aktiven Standpunkt, wie ihn Olshausen vertritt, das „Magische“ in der aktiven individuellen Tätigkeit des menschlichen Geistes zu suchen. Die mathematische Kombinatorik wendet Novalis auf das „Experimentieren“ mit Erfahrungen an die als „Data zur Auflösung und mannigfaltigen Kombinationen zum Kalkül“ betrachtet werden sollen (III 383, 1155) und bezeichnet als Merkmale der „romantischen Gelehrsamkeit und romantischen Geschicklichkeit die „Kombinationen“ und Variationen“ (III, 353, 1024). Die kombinatorische Analyse der Mathematik ist ihm „die „Divinations- oder Erfindungskunst auf Regeln gebracht“ (II, 178, 16), gerade die geniale Erfindungsgestalt macht er aber ausdrücklich zum Prinzip des „magischen Idealismus“ (III, 232, 930) und einer Philosophie, die „freies Produkt unserer magischen Erfindungskunst“ sein soll. (III, 197, 178).



3.) Die Phantasie als „phänomenologische Kraft“.

1) 81. 82.

Hemsterhui's Auffassung der Welt als einer Funktion unserer Organe, vor allem aber die phänomenalistische Lehre der kritizistischen Philosophie, die später von Schopenhauer so treffend unter der Bezeichnung „die Welt als Vorstellung“ zusammengefasst wurde, ist zum tiefsten Erlebnis bei Novalis geworden. Die Vorstellung, daß die Welt uns nicht gegeben ist, sondern von uns geschaffen wird, daß unser Weltbild nur eine Funktion des menschlichen Geistes ist, bildet psychologisch betrachtet den Punkt, an dem Novalis seinen „magischen Idealismus“ an Kant und Fichte anknüpft. Die phänomenalistische Lehre wird aber von Novalis aus dem Reiche der allgemeinen Vernunftsnotwendigkeit hineingetragen ins Leben und wird hier zu einer Psychologie der unbewussten Tendenzen, die dem Leben Sinn und Inhalt geben. Novalis' Denken dreht sich um die Realität der menschlichen Phantasie und des menschlichen Willens, um die schöpferische Macht des Glaubens. Hier begegnet sich die von Kritizismus führende Linie mit der von der mystischen Renaissancephilosophie und dem Okkultismus ausgehenden. Denn gerade in der okkultistischen Weltanschauung spielt der Wille, der als Phantasie und Glauben, als Vorstellung zur Erscheinung kommt, die größte Rolle und bildet die Grundlage der Psychologie der „Magie“ (in einem weiteren, von uns noch näher zu umschreibenden Sinn). Durch die okkultistische Vertiefung des Willensbegriffes entwickelt Novalis den in Fichte's Lehre schon enthaltenen Keim zu einer Willensphilosophie weiter in der Richtung zum Voluntarismus, zum Primat des Willens über die Vorstellung. Die phänomenalistische Lehre wird bei Novalis zu einer Psychologie der wertschaffenden Illusionskraft. Hier finden sich seine wissenschaftlich wertvollsten Ideen und hier ist der Punkt, wo die moderne Philosophie an Novalis einen Vorläufer hat. Ja, über Schopenhauers Erkenntnis, daß das Denken dem Willen dient, hinaus finden sich bei Novalis Ansätze zu der erst in modernster Zeit zum Prinzip erhobenen Erkenntnis, daß die

1.) vgl. III, 81, 384.

Phänomenologie des Ideenbildens  
den fängierenden Bewusstseins“ ausgibt. (2. 1913).



erst in modernster Zeit zum Prinzip erhobenen Erkenntnis, das die dem Willen dient, hinaus finden sich bei Novalis Ansätze zu der Vorläufer hat. Ja, über Schopenhauers Erkenntnis, das das Denken hier ist der Punkt, wo die moderne Philosophie an Novalis einen Hier finden sich seine wissenschaftlich wertvollsten Ideen und Novalis zu einer Psychologie der wertschaffenden Illusionskraft. Willens über die Vorstellung. Die phänomenalistische Lehre wird bei Philosophie weiter in der Richtung zum Voluntarismus, zum Primat des den in Fichte's Lehre schon enthaltenen Keim zu einer Willensphilosophie weiter in der Richtung zum Voluntarismus, zum Primat des Glauben, als Vorstellung zur Erscheinung kommt, die größte Rolle ist der menschlichen Phantasie und des menschlichen Willens, um die Leben Sinn und Inhalt geben. Novalis Denken dreht sich um die Realität wird hier zu einer Psychologie der unbewußten Tendenzen, die dem allgemeinen Vernunftnotwendigkeit hineintragen ins Leben und phänomenalistische Lehre wird aber von Novalis aus dem Reiche der seinen "magischen Idealismus" an Kant und Fichte anknüpft. Die ist, bildet psychologisch betrachtet den Punkt, an dem Novalis wird, das unser Weltbild nur eine Funktion des menschlichen Geistes das die Welt uns nicht gegeben ist, sondern von uns geschaffen ist, ist zum tiefsten Erlebnis bei Novalis geworden. Die Vorstellung der Bezeichnung "die Welt als Vorstellung" zusammengefasst wurde, die später von Schopenhauer so treffend unter sehen Philosophie, die aber die phänomenalistische Lehre der Kristallisation, vor allem aber die phänomenalistische Lehre der Kristallisation Hemsterhuis's Auffassung der Welt als einer Funktion unserer Organe



Illusion für das Denken und für das Leben ihre positive Berechtigung hat.<sup>1)</sup> Denn Novalis ist weit entfernt von jeder pessimistischen Folgerung aus der Einsicht, daß unser Leben im tiefsten auf einer Illusionskraft beruht und das all dies, dem wir einen objektiven Wert zumuten, subjektive Fiktion ist. Nicht nur, daß Novalis damit wie mit etwas Selbstverständlichen, einem eben notwendigen Lebensfaktor sich abfindet, gerade das Illusionsbewußtsein wird ihm sogar zum Genuß.

Darin zeigt sich aber unverkennbarer Fichte'scher Einfluß. Die für die ältere Romantik so charakteristische Uebertragung der Fichte'schen „intellektualen Anschauung“ ins Spielerisch-Aesthetische, in ästhetischen Selbst- und Weltgenuß führt Novalis zur Forderung durch das Bewußtsein der selbstgeschaffenen Illusion über das Leben, über sein eigenes Produkt sich zu erheben, wie der Künstler über sein Werk sich erhebt. Und ebenfalls eine ins Leben übertragene Konsequenz der Fichte'schen Ideen ist es, wenn Novalis Fichte's Philosophie, deren Wesen er in der „Aufforderung zur Selbsttätigkeit“ (III, 127) erblickt, dahin erweitert, das Leben nicht als etwas Gegebenes zu betrachten, sondern sich selbst das Leben zu schaffen, durch die schöpferische Macht der Phantasie, die die äußeren Materialien des Lebens verarbeitet und jedem ein Weltbild gestaltet, das ihm als die tatsächliche Realität gelten muß. Wie die Realität beschaffen ist, hängt nur von unserer geistigen Tätigkeit ab; das Leben ist, wie wir es selbst machen; desto gehaltvoller, je mehr wir von innen nach aussen hineinprojizieren. So kommt es, daß der Dichter von selbst die höchste Stufe der Philosophie bei Novalis ersteigen, daß der „magische Idealismus“ seinen natürlichen Schlußstein in der Dichtkunst suchen muß. Drückt doch Novalis selbst am treffendsten das Wesen seiner Philosophie aus, wenn er erklärt: „Die Poesie ist das absolut Reelle.“

1.) Wir verweisen nur auf den Pragmatismus und auf Hans Vaihingers „Philosophie Als-Ob“ die sich als ein „System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit“ od. wie Vaihinger auch sagt „als „Phänomenologie des ideenbildenden fingierenden Bewußtseins“ ausgibt. (2. 1913).



Illusion für das Denken und für das Leben ihre positive Berechtigung hat. Denn Novallas ist weit entfernt von jeder pessimisti-

sehen Folgerung aus der Einsicht, daß unser Leben im flüchtigen

auf einer Illusionskraft beruht und das all dies, dem wir einen

objektiven Wert zumuten, subjektive Fiktion ist. Nicht nur, daß

Novalla damit wie mit etwas Selbstverständlichen, einem eben not-

wendigen Lebensfaktor sich abfindet, gerade das Illusionsbewußt-

sein wird ihm sogar zum Genuß.

Darin zeigt sich aber unverkennbarer Fichte'scher Einfluß. Die für

die ältere Romantik so charakteristische Übertragung der Fichte's-

sehen „intellektuellen Anschauung“ ins Spielersich-Aesthetische,

in ästhetischen Selbst- und Weltgenuss führt Novalla zur Forderung

durch das Bewußtsein der selbstgeschaffenen Illusion über das Le-

ben, über sein eigenes Produkt sich zu erheben, wie der Künstler

über sein Werk sich erhebt. Und ebenfalls eine ins Leben übertra-

gene Konsequenz der Fichte'schen Ideen ist es, wenn Novalla Fich-

tes Philosophie, deren Wesen er in der „Auforderung zur Selbst-

tätigkeit“ (III, 137) erblickt, dahin erweitert, das Leben nicht

als etwas Gegebenes zu betrachten, sondern sich selbst das Leben

zu schaffen, durch die schöpferische Macht der Phantasie, die die

äußeren Materialien des Lebens verarbeitet und jedem ein Weltbild

gestaltet, das ihm als die tatsächliche Realität gelten muß. Wie

die Realität beschaffen ist, hängt nur von unserer gestaltigen Tä-

tigkeit ab; das Leben ist, wie wir es selbst machen; desto gehalt-

voller, je mehr wir von innen nach aussen hineinprojizieren. So

kommt es, daß der Dichter von selbst die höchste Stufe der Philo-

sophie bei Novalla erstiegen, das der „magische Idealismus“ sei-

nen natürlichen Schlussstein in der Dichtkunst suchen muß. Drückt

doch Novalla selbst am treffendsten das Wesen seiner Philosophie

aus, wenn er erklärt: „Die Poesie ist das absolute Reelle.“

1.) Wir verstehen nur auf den Pragmatismus und auf Hans Vaih-

gers „Philosophie Als-Ob“ die sich als ein „System der theoret-

sehen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit“ od.

wie Vaihinger auch sagt „als „Phänomenologie des ideenbild-

den tingierenden Bewusstseins“ (2. 1913).



Dies ist der Kern meiner Philosophie; je poetischer, je wahrer."  
 (III, 11 31). - a). Urglaube - Urwille und Illusion. „Es ist  
 (II, 284, 285). Insofern der Glaube die Wurzel der Realis-  
 dogmatisch, wenn ich sage, es gibt keinen Gott, es gibt keine  
 Wissenschaft, es gibt kein Ding an sich, ich kan kritisch nur sa-  
 gen: jetzt gibt es für mich kein solches Wesen, ausser einem er-  
dichteten.“ (III, 88, 402). Indem nun Novalis den Subjektivis-  
 mus der Glaubens- und Ueberzeugungskraft in reinen tiefsten Wur-  
 zeln zu verfolgen sucht, gelangt er zu einer modern anmutenden  
 Psychologie. „Sonderbar“, bemerkt er, „daß das Innere des Men-  
 schen bisher nur so dürftig betrachtet und es so geistlos behan-  
 delt worden ist. Die sogenannte Psychologie gehört auch zu den  
 Phantasie und des Willens.“ (III, 184, 108) Im Glauben „findet  
 Larven, die die Stellen im Heiligtum eingenommen haben, wo echte  
 Götterbilder stehen sollten....Verstand, Phantasie, Vernunft,  
 das sind die drüftigen Fachwerke des Universums in uns. Von ih-  
 ren wunderbaren Vermischungen, Gestaltungen, Uebergängen kein  
 Wort. Keinem fiel es ein, noch neue, ungenannte Kräfte aufzusuchen,  
 ihren geselligen Verhältnissen nachzuspüren. Wer weiß, welche wun-  
 derbare Vereinigungen, welche wunderbare Generationen uns noch im  
 Innern bevorstehen.“ (II, 190, 50). Es handelt sich hier Novalis  
 um den Zusammenhang zwischen Glauben, Willen und Vorstellen, einen  
 Zusammenhang, mit dem er selbst ausserordentlich intensiv sich be-  
 schäftigt.  
 Die Beziehung des Glaubens zum Willen tritt in der Wunderkraft  
 des Glaubens“ hervor: „Aller Glaube ist wunderbar und wundertä-  
 tig. Gott ist in dem Augenblicke, als ich ihm glaube. - Glauben ist  
 indirekt wundertätige Kraft. Durch den Glauben können wir in je-  
 dem Augenblick Wunder tun für uns, oft für andere mit, wenn sie  
 Glauben zu mir haben...Glauben ist Wahrnehmung des realisierten  
 Willens.“ (II, 295, 364). Indem der Glaube das, was er eigentlich  
 will, schon realisiert sieht, erscheint er als „repräsentativer  
 Glaube“: „Die ganze Repräsentation beruht auf dem Gegenwärtig-  
 machen des nicht Gegenwärtigen. (Wunderkraft der Fiktion). Mein  
 Glaube und Liebe beruht auf repräsentativen Glauben. So die An-  
 nahme: der ewige Friede ist schon da; Gott ist unter uns; hier ist



Dies ist der Kern meiner Philosophie: Je poetischer, je wahrer." (III, II 31). - a) Urglaube - Urwille und Illusion. "Es ist dogmatisch, wenn ich sage, es gibt keinen Gott, es gibt keine Wissenschaft, es gibt kein Ding an sich, ich kann kritisch nur sagen: Jetzt gibt es für mich kein solches Wesen, ausser einem er-dichteten." (III, 88, 403). Indem nun Novalis den Subjektivismus der Glaube- und Ueberzeugungskraft in reinen tiefsten Wurzeln zu verfolgen sucht, gelangt er zu einer modern anmutenden Psychologie. "Bonderbar", bemerkt er, "daß das Innere des Menschen bisher nur so dürftig betrachtet und so gelähmt behandelt worden ist. Die sogenannte Psychologie gehört auch zu den Larven, die die Stiefeln im Heiligthum eingenommen haben, wo echte Götterbilder stehen sollten....Verstand, Phantasie, Vernunft, das sind die dürftigen Fachwerke des Universums in uns. Von ihren wunderbaren Vermischungen, Gestaltungen, Uebergängen kein Wort. Keinem fiel es ein, noch neue, ungenannte Kräfte anzunehmen, ihren geselligen Verhältnissen nachzuspüren. Wer weiß, welche wunderbare Vereinigungen, welche wunderbare Generationen uns noch im Innern bevorstehen." (II, 190, 50). Es handelt sich hier Novalis um den Zusammenhang zwischen Glauben, Willen und Vorstellen, einen Zusammenhang, mit dem er selbst ausserordentlich intensiv sich beschäftigt. Das ist die Wunderkraft. Die Beziehung des Glaubens zum Willen tritt in der Wunderkraft des Glaubens hervor: "Aller Glaube ist wunderbar und wunderbar-tig. Gott ist in dem Augenblicke, als ich ihm glaube. - Glauben ist indirekt wunderthätige Kraft. Durch den Glauben können wir in jedem Augenblick Wunder tun für uns, oft für andere mit, wenn wir Glauben zu mir haben... Glauben ist Wahrnehmung des realisierten Willens." (II, 295, 384). Indem der Glaube das, was er eigentlich will, schon realisiert sieht, erscheint er als "repräsentativer Glaube": "Die ganze Repräsentation beruht auf dem Gegenwärtig-machen des nicht gegenwärtigen." (Wunderkraft der Fiktion). Mein Glaube und Liebe beruht auf repräsentativen Glauben. So die Annahme: der ewige Friede ist schon da; Gott ist unter uns; hier ist



Amerika oder nirgends; das goldene Zeitalter ist hier u.s.w." (II, 254, 265.). Insoferne der Glaube in der Annahme der Realität des Geglaubten wurzelt, „beruht er auf der Annahme der Harmonie.“ (III, 229, 392).<sup>1)</sup> Wenn die Philosophie die ideelle Welt für die eigentliche Realität erklärt, so beruht sie auf „höherem Glauben“, denn „Glaube ist von Idealismus unabtrennlich“ (II, 182 27). „Vom Glauben hängt die Welt ab). Glauben und Vorurteil ist eins. Wie ich eine Sache annehme, so ist sie für mich“ (III, 71, 351). „Wo der Mensch seine Realität hinsetzt, was er fixiert, das ist sein Gott, seine Welt, sein alles.... Realität der menschlichen Phantasie und des Willens.“ (III, 184, 108) Im „Glauben“ findet Novalis eine „Willkür, Empfindungen hervorgerufen, verbunden mit dem Bewußtsein der absoluten Realität des Empfundenen“ (II, 194, 55).<sup>2)</sup>

Nun besteht aber auch der engste Zusammenhang zwischen Glauben, Willen und Wissen. „Glaube ist vermischter Willens- und Wissenstrieb“ (III, 34, 155). Die „Meinung“ ist ein „aus dem Glauben entsprungenes schaffendes Wissen“ (II, 280, 317). „Glaube ist Empfindung des Wissens; Vorstellung Wissen der Empfindung. Gedanken, Denken ist das Prädominierende im Wissen, so wie Fühlen im Glauben“ (III, 114, 515). - „Ueberzeugung ist geplantes Wesen oder umgekehrt.“ (III, 53, 261). Es ist die „Qualität des Wissens, die abjektive Beschaffenheit des Wissens“, die „und glücklich macht. Vollkommenes Wissen ist Ueberzeugung, und sie ist's, die uns glücklich macht und befriedigt.“ (II, 252, 259). „Im Grunde lebt je-  
l.) Novalis beschäftigt sich auch mit den bewußt geschaffenen methodischen Fiktionen des wissenschaftlichen Denkens, die uns dennoch zu richtigen praktischen Resultaten führen. Hier dürften ihm vor allem die fiktiven Begriffe der Mathematik, wie die einer Linie, eines Kreises, eines unendlich Kleinen u.s.w. den Weg gewiesen haben. (Vgl. z.B. III, 376, 1126, od. III, 370, 1095, wo Novalis die mathematische Methode „den Irrtum wie Wahrheit zu behandeln“, um approximative zur Wahrheit zu gelangen auf die Logik überträgt, oder III, 326, 912: „Supposition des Ideals des Gesuchten ist



Amerika oder nirgends; das goldene Zeitalter ist hier u. a. w." (II, 254, 285.). Insofern der Glaube in der Annahme der Realität des Geäußerten wurzelt, beruht er auf der Annahme der Harmonie. (III, 329, 392.). Wenn die Philosophie die ideale Welt für die eigentliche Realität erklärt, so beruht sie auf "höherem Glauben", denn "Glaube ist von Idealismus unabtrennlich" (II, 182, 27). "Vom Glauben hängt die Welt ab. Glauben und Vorurteil ist eins. Wie ich eine Sache annehme, so ist sie für mich" (III, 71, 251). "Wo der Mensch seine Realität hinsetzt, was er fixiert, das ist sein Gott, seine Welt, sein alles... Realität der menschlichen Phantasie und des Willens." (III, 184, 108) Im "Glauben" findet Novalla eine "Willkür, Empfindungen hervorgerufen, verbunden mit dem Bewußtsein der absoluten Realität des Empfindenen" (II, 194, 55). Nun besteht aber auch der engste Zusammenhang zwischen Glauben, Willen und Wissen. "Glaube ist vermischter Willens- und Wissenstrieb" (III, 34, 155). Die "Meinung" ist ein "aus dem Glauben entsprungenes schaffendes Wissen" (II, 380, 317). "Glaube ist Empfindung des Wissens; Vorstellung Wissen der Empfindung, Gedanken, Denken ist das Prädominierende im Wissen, so wie Fühlen im Glauben" (III, 114, 515). - "Ueberzeugung ist geplantes Wesen oder umgekehrt." (III, 52, 261). Es ist die "Qualität des Wissens, die objektive Beschaffenheit des Wissens", die "und glücklich macht. Vollkommenes Wissen ist Ueberzeugung, und sie ist's, die uns glücklich macht und befriedigt." (II, 382, 329). "Im Grunde lebt jeder Novalla beschäftigt sich auch mit dem bewußt geschaffenen methologischen Fiktionen des wissenschaftlichen Denkens, die uns den noch zu richtigen praktischen Resultaten führen. Hier dürfen ihm vor allem die fiktiven Begriffe der Mathematik, wie die einer Linie, eines Kreises, eines unendlich Kleinen u. a. w. den Weg weisen haben. (Vgl. z. B. III, 376, 1126, od. III, 370, 1095, wo Novalla die mathematische Methode "den Irrtum wie Wahrheit zu behandeln" um approximative zur Wahrheit zu gelangen auf die Logik überträgt, oder III, 326, 913: "Supposition des Ideals des Geachten ist



der Mensch in reinem Willen. Ein fester Vorsatz ist das Universal-beruhigende Mittel". (III, 23, 77). Novalis beobachtet den „ausserordentlichen Grad von Evidenz, Beruhigung und Heiterkeit, den idealische Sätze (schöne Glaubenssätze) z.B. alles was geschieht zu unserem Besten, haben," und spricht Voltaire auch

Fortsetzung der Anm. 1) zu S.84: die Methode es zu finden". Das Ideal kennzeichnet er einmal als „Phantom" (III, 327, 914), die „Materie" aber erklärt er für ein „Ideal" (III, 374, 1112) und bezeichnet in denselben Sinne die „Elemente" als „Kunstprodukte", die es nicht gibt, die aber „gemacht werden sollen". (III, 4, 4.). „Allgemeine Begriffe, Gattungs-Nationen u.s.w. gehören zu den Elementen" (III, 343, 964). „Die Begriffe Materie, Phlogiston, Oxigene, Gas, Kraft u.s.w. gehören in eine logische Physik, die nichts von konkreten Stoffen weiß, sondern mit kühner Hand eigensinnig in das Weltchaos hineingreift und eigene Ordnungen macht". (III, 235, 423). Vgl. dazu: Vaihinger, a.a.O. 94 u. 399 ff über die wissenschaftlichen Fiktionen als Hilfsmittel unseres Denkens. Zu den „Hilfsbegriffen" des menschlichen Verstandes gehört auch der Begriff des Naturgesetzes (vgl. ebd. S. 420) und Novalis erklärt: „Sollten die unabänderlichen Gesetze der Natur nicht Täuschungen, nicht höchst unnatürlich sein Ein Gesetz ist ein einfaches, leicht zu übersehendes Verhältnis. Aus Bequemlichkeit suchen wir nach Gesetzen" (III, 260, 529). Vgl. auch III, 92, 416. -

2.) Anm. zu S. 84: Daher auch Novalis grosses Interesse für die Hypochondrie: „Hypochondrie ist pathologisierende Phantasie mit Glauben an die Realität ihrer Produktionen, Phantasmen, verbunden" (III, 84, 395). Sie ist „eine sehr merkwürdige Krankheit. Es gibt eine kleine und eine erhabene Hyp. Von hier aus muß man in die Seele einzudringen suchen" (III, 34, 157).

des Bildes und des Originals, der Erscheinung und der Substanz... Kurz, auf Verwechslung von Subjekt und Objekt" der „ganze Aberglaube und Irrtum aller Zeiten und Völker und Individuen" beruhe, (III, 338, 947) und andererseits die Erkenntnis, daß „der Aberglaube



der Mensch in reinem Willen. Ein fester Voratz ist das Universalf-beruhigende Mittel". (III, 23, 77). Novella beobachtet den "ausserordentlichen Grad von Evidenz, Beruhigung und Heiterkeit den idealischen Sätzen (schöne Glaubenssätze) z.B. alles was geschieht, geschieht zu unserem Besten, haben", und spricht Voltaire

Fortsetzung der Ann. I) zu 8.84: die Methode es zu finden. Das Ideal kennzeichnet er einmal als "Phantom" (III, 327, 914), die "Materie" aber erklärt er für ein "Ideal" (III, 374, 1112) und bezeichnet in denselben Sinne die "Elemente" als "Kunstprodukte", die es nicht gibt, die aber "gemacht werden sollen". (III, 4, 4.). "Allgemeine Begriffe, Gattungsnationen u.s.w. gehören zu den Elementen" (III, 343, 984). "Die Begriffe Materie, Phlogiston, Oxigene, Gas, Kraft u.s.w. gehören in eine logische Physik, die nichts von konkreten Stoffen weiss, sondern mit kühner Hand eigenmächtig in das Weltchaos hineingreift und eigene Ordnungen macht". (III, 335, 423). Vgl. dazu: Vaihinger, s. a. O. 94 u. 339 ff über die wissenschaftlichen Fiktionen als Hilfsmittel unseres Denkens. Zu den "Hilfsbegriffen" des menschlichen Verstandes gehört auch der Begriff des Naturgesetzes (vgl. ebd. 8.420) und Novella erklärt: "Sollten die unänderlichen Gesetze der Natur nicht Täuschungen, nicht höchst unnatürlich sein. Ein Gesetz ist ein einfaches, leicht zu übersehendes Verhältnis. Aus Bequemlichkeit suchen wir nach Gesetzen" (III, 280, 529). Vgl. auch III, 92, 416. -

2.) Ann. zu 8.84: Daher auch Novella grosses Interesse für die Hypochondrie: "Hypochondrie ist pathologischer Phantasie mit Glauben an die Realität ihrer Produktionen, Phantasmen, verbunden" (III, 84, 395). Sie ist "eine sehr merkwürdige Krankheit. Es gibt eine kleine und eine erbene Hyp. Von hier aus muss man in die Seele eindringen suchen" (III, 84, 157).







den Satz nach: „S'il n'y a point de Dieu, il faut s'en faire.“<sup>1)</sup>  
 So verfolgt Novella immer und überall den praktischen Wert der  
 Fiktionalität des menschlichen Geistes. „Wenn ein Mensch  
 plötzlich wahrhaft glaubte, er sei moralisch, so wird er es auch  
 sein.“ (II, 383, 384) „Indem Nichts glaubt, daß er philosophie-  
 ren kann, und diesem Glauben geistig handelt, fängt er an zu philo-  
 sophieren.“ (III, 326, 327) – „Unsere Meinung, Glaube, Ueber-  
 zeugung von der Schwierigkeit, Leichtigkeit, Erlaubtheit und Nicht-  
 erlaubtheit, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Erfolg und Nichter-  
 folg u.s.w. eines Unternehmens, einer Handlung bestimmt in der  
 Tat dieselben. Z.B., es ist mühselig und schädlich, wenn ich glau-  
 be, daß es so ist, und so fort. Selbst der Erfolg des Wissens be-  
 ruht auf der Macht des Glaubens. In allem Wissen ist Glauben.“

(III, 34, 35).

So kann Novella mit Recht sagen: „Man muß notwendig erschrecken  
 wenn man einen Blick in die Tiefe des Geistes wirft. Der Tiefinn  
 und der Wille haben keine Grenzen.“ (III, 91, 410).

Auf Grund dieses Zusammenhangs von Wollen, Glauben und Wissen  
 spricht Novella von einer „Macht der Einbildungskraft“ als der  
 realen Wirkungskraft der „Illusion“ (III, 377, 1181), von einer  
 „Wunderkraft der Fiktion“ (III, 384, 385), einer „Wunderkraft  
 des Glaubens“ (II, 195, 384). In dieser weiteren, psychologisch  
 so bedeutenden Auffassung bildet die „Macht“ einen integralen  
 Bestandteil des Okkultismus und findet sich bei allen tiefinn-  
 geren Okkultisten, wie Agrippa von Nettesheim, Paracelsus und J.  
 Böhme u.s.<sup>2)</sup>

1.) Wie tief Novella das Wesen der religiösen Vorstellungen er-  
 faßte, zeigt einerseits die Bemerkung, daß „auf Verwechslung des  
 Symbols mit dem Symbolisierten, auf ihrer Identifizierung, auf  
 dem Glauben an wahrhafte, vollständige Repräsentation und Relation  
 des Bildes und des Originals, der Erscheinung und der Substanz...  
 Kurz, auf Verwechslung von Subjekt und Objekt“ der „ganze Aber-  
 glaube und Irrtum aller Zeiten und Völker und Individuen“ beruhe,  
 (III, 338, 347) und andererseits die Erkenntnis, daß „der Aber-“



und die inneren Fäden des Weltbegreifens bloßzulegen. Gerade dafür zeigt Novalis einen wunderbaren Tiefblick: „Alle Teberzau-  
 Es handelt sich bei dieser „Magie“, das Allerletzte, das Persönlichste, die aus dem Unbewußten quellende moralische Gemütskraft in ihrer ausser mechanischen Gestaltung der tatsächlichen Realität zu fassen, glaube überhaupt notwendiger zur Religion ist“, „als man gewöhnlich glaubt.“ (III, 63, 319). Vgl. auch was Novalis über die Notwendigkeit und die Entwicklung des „Mittler“-Begriffes in den Religionen sagt: II, 126, 74, sowie über den konservativen und anderen seits doch auf die Zukunft ausblickenden Charakter der Religion: III, 314, 439, dazu 311, 422.-

2.) Anm. zur Seite 86.) Wir zitieren als Beispiel eine Stelle aus Paracelsus's „Occulta philosophia“: „Die Imagination ist allein ein Mittel zur Vollendung des Willens. Alles Imaginieren im Menschen kommt aus dem Herzen, und dieses ist die Sonne im Mikrokosmos, und aus dem Mikrokosmos geht die Imagination heraus in die große Welt. So ist die Imagination des Menschen ein Samen, welcher materialistisch wird. Die strenge Imagination ist auch ein Anfang aller magischen Werke. Also ist auch mein Gedanke ein Zusehen auf den Zweck. Ich brauche das Auge nicht dahin zu kehren mit der Hand, sondern meine Imagination kehrt es dahin, wohin ich es begehre. Die strenge Imagination eines anderen gegen mich kann mich töten. Die Imagination ist aus Lust und Begierde; daraus folgt Haß und Neid; aus der Lust folgt also das Werk. Also kann ein Fluch wahr werden, wenn er von Herzen geht..... Die Magira ist eine große verborgene Weisheit, wie die Vernunft eine große öffentliche Torheit; dabei bedarf es keiner Beschwörungen und die Zeremonien, Zirkelmachen und Rauchwerke sind lauter Affenspiel u. Verführung. Es ist ein großes Ding um des Menschen Gemüt, daß niemanden möglich ist, es anzusprechen; wie Gott selbst ewig u. unvergänglich ist, also auch das Gemüt des Menschen. Wenn wir Menschen erst das Gemüt erkennen würden, dann wäre uns nichts unmöglich auf Erden. Die Imagination wird bekräftigt u. vollendet durch den Glauben, daß es wahrhaft geschehe, denn jeder Zweifel bricht das Werk. Der Glaube soll die Imagination bestätigen, denn der Glaube beschließt den Willen. Daß der Mensch nicht perfekt imaginiert u. glaubt, das macht, daß die Künste noch ungewiß sind, die doch



Es handelt sich bei dieser „Magie“, das Allseitige, das Persönliche, die aus dem Unbewußten quellende moralische Gemütskraft in ihrer ausser mechanischen Gestaltung der tatsächlichen Realität zu fassen, glaube überhaupt notwendiger zur Religion ist“, „als man gewöhnlich glaubt.“ (III, 63, 319). Vgl. auch was Novallas über die Notwendigkeit und die Entwicklung des „Mittler“-Begriffes in den Religionen sagt: II, 136, 74, sowie über den konservativen und anderen selbst doch auf die Zukunft ausblickenden Charakter der Religion: III, 314, 439, dazu 311, 433.-

S.) Anm. zur Seite 86.) Wir zitieren als Beispiel eine Stelle aus Paracelsus' „Occulta philosophia“: „Die Imagination ist ein Mittel zur Vollendung des Willens. Alles Imaginieren im Menschen kommt aus dem Herzen, und dieses ist die Sonne im Mikrokosmos, und aus dem Mikrokosmos geht die Imagination heraus in die große Welt. So ist die Imagination des Menschen ein Samen, welcher materialisiert wird. Die strenge Imagination ist auch ein Anfang aller magischen Werke. Also ist auch mein Gedanke ein Zuseher auf den Zweck. Ich brauche das Auge nicht dahin zu kehren mit der Hand, sondern meine Imagination kehrt es dahin, wohin ich es begehre. Die strenge Imagination eines anderen gegen mich kann mich töten. Die Imagination ist aus Lust und Begierde; daraus folgt Haß und Neid; aus der Lust folgt also das Werk. Also kann ein Fluch wahr werden, wenn er von Herzen geht.... Die Magie ist eine große verborgene Weisheit, welche die Vernunft eine große öffentliche Torheit; dabei bedarf es keiner Beschwörungen und die Zeremonien, Tinkturen und Rauschwerke sind lauter Affenspieler u. Verwirrung. Es ist ein großes Ding um des Menschen Gemüt, das niemanden möglich ist, es anzuspüren; wie Gott selbst will u. unvergänglich ist, also auch das Gemüt des Menschen. Wenn wir Menschen erst das Gemüt erkennen würden, dann wäre uns nichts unmöglich auf Erden. Die Imagination wird bekräftigt u. vollendet durch den Glauben, das es wahrhaft geschehe, denn jeder Zweifel bricht das Werk. Der Glaube soll die Imagination bestätigen, denn der Glaube beschließt den Willen. Daß der Mensch nicht perfekt imaginiert u. glaubt, das macht, daß die Künste noch ungewiß sind, die doch



und die inneren Fäden des Welthegreifens bloßzulegen. Gerade dafür zeigt Novalis einen wunderbaren Tiefblick: „Alle Ueberzeugung ist unabhängig von der Naturwahrheit. Sie bezieht sich auf die magische oder Wunderwahrheit. Von der Naturwahrheit kann man nur überzeugt werden, insoferne sie Wunderwahrheit wird. Aller Beweis fußt auf Ueberzeugung und ist mithin nur ein Notbehelf im Zustand des Mangels an durchgängiger Wunderwahrheit. Alle Naturwahrheiten beruhen demnach ebenfalls auf Wunderwahrheit.“ (II, 200, 74). „Am Ende beruht die Begreiflichkeit eines Phänomens auf Glauben und Willen“ (II, 252, 260)– „Alle Erfahrung ist Magie, nur magisch erklärbar“ (II, 201, 81). Die unmittelbare Zuneigung alles Aeüßeren und aller gegebenen Tatsachen durch die Glaubenskraft, wodurch erst das was sich ausserhalb unseres Ich befindet, zum gästigen Besitz des Bewußtseins wird, liegt im tiefsten in einer magischen Wirksamkeit des Gemütes. Es ist eine Art Autosuggestion, durch die etwas fremdes zu einem unmittelbaren Eigentum in unserem Bewußtsein verwandelt wird. Um die Macht der Suggestion dreht sich ja diese ganze magische Psychologie. „Das Beste am Brownischen System ist die erstaunliche Zuversicht, mit der Braun sein System als allgemein geltend hinstellt.....Je größer der Magus desto willkürlicher sein Verfahren, sein Spruch, seine Mittel. Jeder tut nach seiner eigenen Art Wunder.“ (II, 200, 75).– „Die Autorität hat Gewicht, denn sie macht eine Meinung mystisch, reizend.“ (II, 197, 63). Novalis spricht das psychologische Grundgesetz der hypnotischen Suggestion aus, wenn er erklärt: „Alle Bezauberung geschieht im Willen ist der Grund der Suggestion. Suggestion ist Wirkung des Willens auf die Intelligenz.“ (Nach Kiesewetter, I, 107).--

„Unter Imagination“ sagt Fr. Hartmann § Grundriß der Lehren des Paracelsus, Seite 167). „Versteht Paracelsus nicht eine leere Phantasie, sondern eine durch den unbewußten geistigen Willen belebte Kraft, durch welche eine Vorstellung sich im Gemüte einbildet“.

„Sucht sich das Erregte in ein bleibendes Verhältnis zu setzen mit ihm verbunden zu bleiben u. es gleichsam mit sich zu identifizieren.“ (III, 47, 237).--



und die inneren Fäden des Weltgeschehens bloßzulegen. Gerade  
 dafür zeigt Novalis einen wunderbaren Tiefblick: „Alle Überzeu-  
 gung ist unabhängig von der Naturwahrheit. Sie besteht sich auf  
 die magische oder Wunderwahrheit. Von der Naturwahrheit kann  
 man nur überzeugt werden, insofern sie Wunderwahrheit wird. Al-  
 ler Beweise ruht auf Überzeugung und ist mithin nur ein Notbe-  
 helf im Zustand des Mangels an durchgängiger Wunderwahrheit. Alle  
 Naturwahrheiten beruhen demnach ebenfalls auf Wunderwahrheit.“  
 (II, 200, 74). „Am Ende beruht die Begrifflichkeit eines Phäno-  
 mens auf Glauben und Willen“ (II, 252, 280) – „Alle Erfahrung ist  
 magie, nur magisch erklärbar“ (II, 201, 81). Die unmittelbare  
 Zuneigung alles Äußeren und aller gegebenen Tatsachen durch die  
 Glaubenskraft, wodurch erst das was sich außerhalb unseres Ich  
 befindet, zum tätigen Besitz des Bewusstseins wird, liegt im tief-  
 stand in einer magischen Wirklichkeit des Gemütes. Es ist eine Art  
 Auto suggestion, durch die etwas fremdes zu einem unmittelbaren  
 Eigentum in unserem Bewusstsein verwandelt wird.  
 Um die Macht der Suggestion dreht sich ja diese ganze magische  
 Psychologie. „Das Beste am Brownischen System ist die erstau-  
 nliche Zuversicht, mit der Brown sein System als allgemein geltend  
 hinstellt.... Je größer der Magus desto willkürlicher sein Ver-  
 fahren, sein Spruch, seine Mittel. Jeder tut nach seiner eigenen  
 Art Wunder.“ (II, 200, 75). – „Die Autorität hat Gewicht, denn sie  
 macht eine Meinung mytisch, reizend.“ (II, 197, 63).  
 Novalis spricht das psychologische Grundgesetz der hypnotischen  
 Suggestion aus, wenn er erklärt: „Alle Besanberung geschieht

---

ganz gewiß sein können“ (Nach Kieseppeter, I, 107). --  
 „Unter Imagination“ sagt Hr. Hartmann (Grundriss der Lehren  
 des Paracelsus, Seite 127). „Versteht Paracelsus nicht eine leere  
 Phantasie, sondern eine durch den unbewußten geistigen Willen be-  
 lebte Kraft, durch welche eine Vorstellung sich im Gemüte abbil-  
 det.“  
 Das Wort Imagination ist ein lateinisches Wort, das von im-  
 aginare, d. h. abbilden, vorstellen, herkommt. Es ist ein  
 Bild, das sich im Gemüte bildet, ein Abbild der Wirklichkeit,  
 das durch die Kraft der Imagination in das Gemüte einge-  
 tragen wird.



durch partielle Identifikation mit dem Bezauberten, den ich so zwingen kann, eine Sache so zu glauben, zu sehen, zu fühlen, wie ich will. " ( II, 201, 77.) Vom Standpunkte der Suggestion wird auf jede Leidenschaft, jedes Gefühl, das uns in ein inneres Abhängigkeitsverhältnis zu einer Person bringt, zu einer hypnotischen magischen Erscheinung. „ Alle geistige Berührung gleicht der Berührung eines Zauberstabs. Alles kann zum Zauberwerkzeug werden. Wenn aber die Wirkung einer solchen Berührung so fabelhaft, wenn die Wirkungen eines Zauberspruchs so wunderbar vorkommen, der erinnere sich an die erste Berührung der Hand seines Geliebten, an ihren ersten bedeutenden Blick..... " ( II, 238, 230). -- „ Alle Bezauberung ist ein künstlich erregter Wahnsinn. Alle Leidenschaft ist eine Bezauberung. Ein reizendes Mädchen ist eine reellere Zauberin als man glaubt. " ( III, 55, 278). So löst sich das ganze innere Leben der Menschheit in ein magisches Spiel von gegenseitigen Wechselbestimmungen, in ein geistiges In-einanderwogen und Ineinandergreifen der Willenskräfte der Individuen auf. Die innerlichsten, persönlichsten Fäden werden hier aufgedeckt, die über das physische Nebeneinander hinweg, als „ geistige Berührung " das Leben der Menschen gestalten. --

Den Standpunkt der magischen Psychologie wendet nun Novalis auf Fichte's Lehre von der „ produktiven Einbildungskraft " an und so wird ihm unser ganzes Weltbild zu der Fiktion eines „ Urglaubens, Urwillens. " ( III 83, 391) : „ Aus Kraft des Glaubens ist die ganze Welt entstanden; es ist das synthetische Prinzip.... Im Willen ist der Grund der Schöpfung. Glauben ist Wirkung des Willens auf die Intelligenz.... Glaubenskraft ist also Willen. " (97, 441).

1.) Vgl. III 32, 142: „ Aller Reiz zieht an- der Reiz identifiziert. /: Ich -Nicht- Ich- Produkt:/. Alle Reize im Einem gedacht, ist Ich und Nicht-Ich ( Theorie der Zauberei. " Vgl. auch ganz allgemein: Alles was erregt, was Aufmerksamkeit, Erregbarkeit an sich zieht- damit sucht sich das Erregte in ein bleibendes Verhältnis zu setzen- mit ihm verbunden zu bleiben u. es gleichsam mit sich zu identifizieren. " ( III, 47, 237 ).



identifizieren." (III, 47, 237).

damit sucht sich das Erregte in ein bleibendes Verhältnis zu setzen - mit ihm verbunden zu bleiben u. es gleichsam mit sich zu lesen was erregt, was Aufmerksamkeit, Erregbarkeit an sich zieht - und Nicht-Ich (Theorie der Zauberei). Vgl. auch ganz allgemein: Al-Ich - Nicht-Ich - Produkt. Alle Reize im Finem gedacht, ist Ich I. Vgl. III 32, 142: "Alle Reize nicht an - der Reiz identifiziert."

Willens auf die Intelligenz... Glaubenskraft ist also Willen." (97, 441).

Im Willen ist der Grund der Schöpfung. Glauben ist Wirkung des ist die ganze Welt entstanden; es ist das synthetische Prinzip... Glaubens, Urwillens." (III 32, 391): "Aus Kraft des Glaubens und so wird ihm unser ganzes Weltbild zu der Fiktion eines "Ur-Fichte's Lehre von der "produktiven Einbildungskraft" an Den Standpunkt der magischen Psychologie wendet nun Novalis auf der Menschen gestalten. --

statische Nebeneinander hinweg, als "geistige Berührung" das Leben persönlichsten Fäden werden hier aufgedeckt, die über das physischen der Willenskraft der Individuen auf. Die innerlichsten, selbstbestimmungen, in ein geistiges In-einanderwogen und Ineinander der Menschheit in ein magisches Spiel von gegenseitigen Wechseln der Menschheit. "So löst sich das ganze innere Leben als man glaubt." (III, 32, 378). So löst sich das ganze innere Leben eine Bezauberung. Ein reizendes Mädchen ist eine realere Zaubereinwirkung ist ein künstlich erregter Wahnsinn. Alle Leidenschaft ist ersten bedeutenden Blick...." (II, 338, 230). -- "Alle Bezauberung an die erste Berührung der Hand seines Geliebten, an ihren Wirkungen eines Zauberspruchs so wunderbar gekommen, der erinnere aber die Wirkung einer solchen Berührung so fabelhaft, wenn die Führung eines Zauberspruchs. Alles kann zum Zauberkreis werden. Wenn magischen Erscheinung. "Alle geistige Berührung gleicht der Berührung eines Zauberstabs. Alles kann zum Zauberkreis werden. Wenn auf jede Leidenschaft, jedes Gefühl, das uns in ein inneres Ab-ich will." (II, 301, 77). Vom Standpunkte der Suggestion wird zwingen kann, eine Sache so zu glauben, zu sehen, zu fühlen, wie durch partielle Identifikation mit dem Bezauberten, den ich so



„Alles/ Synthese, alle Progression oder Uebergang, fängt mit Illusion an. Ich sehe ausser mir, was in mir ist- ich glaube, es sei geschehen, was ich eben tue, u. sofort. Irrtum der Zeit und des Raumes;- Glauben ist die Operation des Illudierens, die Basis der Illusion. Alles Wissen in der Entfernung ist Glauben. Der Begriff ausser mir ist Ding. Alles Wissen endigt und fängt im Glauben an. Vor- und Rückerweiterung des Wissens ist Hinausschiebung, Erweiterung des Galubensgebietes. Das Ich glaubt ein fremdes Wesen zu sehen- Durch Approximation desselben entsteht ein anderes Mittelwesen, das Produkt, was dem Ich zugehört und was dem Ich zugleich nicht zuzugehören scheint. Die Mittelresultate des Prozesses sind die Hauptsache; das zufällig gewordene oder gemachte Ding ist das verkehrt Beabsichtigte.“ ( III, 88, 402). Wenn wir etwas ausser uns als Ding sehen, was eigentlich nur unsere eigene subjektive räumliche Anschauung ist, so beruht dies im tiefsten auf einer „Operation des Illudierens: „ „Das Ich glaubt ein fremdes Wesen zu sehen.“ Nun wissen wir schon, daß alles objektive, gegebene, fremde, ausserhalb des Subjekts befindliche nur durch Zueignung zu einem Bestandteil des Bewußtseins gemacht werden kann; „Verwandlung des Fremden in Eigenes, Zueignung ist das Unauflöshliche Geschäft des Geistes.“ ( II. 210, 132). Glaubte das Ich einerseits ein fremdes Wesen zu sehen, so entsteht andererseits „durch Approximation desselben ein anderes Mittelwesen, das Produkt, was dem Ich zugehört und was dem Ich zugleich nicht zuzugehören scheint.“ - „Ich kann etwas nur erfahren, insofern ich es in mir aufnehme; es ist also eine Alienation meiner selbst, und eine Zueignung oder Verwandlung einer anderen Substanz in die meinige zugleich; das neue Produkt ist von den beiden Faktoren verschieden, es ist aus beiden gemischt.“ ( II, 189, 48). Gerade dieses Mittelprodukt, das innere Objekt, wird vom gemeinen Bewußtsein mit dem Körper verwechselt: „Darstellung ist eine Äußerung des inneren Zustandes, der inneren Veränderungen, Erscheinung des inneren Objektes. Das äußere Objekt wechselt durch das Ich und im Ich mit dem Begriffe, und produziert wird die An-



„Alles Synthese, alle Prozedur oder Übergang, fängt mit Illu-  
 sion an. Ich sehe außer mir, was in mir ist-ich glaube, es sei  
 geschehen, was ich eben tue, u. sofort. Irrtum der Zeit und des Ra-  
 mes; -Glauben ist die Operation des Illudierens, die Basis der  
 Illusion. Alles Wissen in der Entfernung ist Glauben. Der Begriff  
außer mir ist Ding. Alles Wissen endet und fängt im Glauben an.  
 Vor- und Rückweiterung des Wissens ist Hinausschiebung, Erweiter-  
 rung des Glaubensgebietes. Das Ich glaubt ein fremdes Wesen zu se-  
 hen - Durch Approximation desselben entsteht ein anderes Mittelwe-  
 sen, das Produkt, was dem Ich zugehört und was dem Ich zugleich  
 nicht zugehört scheint. Die Mittelresultate des Prozesses sind  
 die Hauptsache; das zufällig gewordene oder gemachte Ding ist das  
 verkehrt Beobachtete.“ (III, 88, 402). Wenn wir etwas außer  
 uns als Ding sehen, was eigentlich nur unsere eigene subjektive  
 räumliche Anschauung ist, so beruht dies im letzten auf einer  
 „Operation des Illudierens.“ „Das Ich glaubt ein fremdes  
 Wesen zu sehen.“ Nun wissen wir schon, daß alles objektive, ge-  
 bene, fremde, außerhalb des Subjekts befindliche nur durch Zueig-  
 nung zu einem Bestandteil des Bewußtseins gemacht werden kann;  
 „Verwandlung des Fremden in Eigenes, Zueignung ist das Unant-  
 hörliche Geschehniß des Gelates.“ (II, 210, 132). Glaubte das Ich  
 einerseits ein fremdes Wesen zu sehen, so entsteht andererseits  
 „durch Approximation“ desselben ein anderes Mittelwesen, das  
 Produkt, was dem Ich zugehört und was dem Ich zugleich nicht zu-  
 zugehört scheint.“ - „Ich kann etwas nur erfahren, insofern  
 ich es in mir aufnehme; es ist also eine Assimilation meiner selbst,  
 und eine Zueignung oder Verwandlung einer anderen Substanz in  
 die meinige zugleich; das neue Produkt ist von den beiden Fakto-  
 ren verschieden, es ist aus beiden gemischt.“ (II, 189, 48).  
 Gerade dieses Mittelprodukt, das innere Objekt, wird vom Gemei-  
 nen Bewußtsein mit dem Körper verwechselt: „Darstellung ist eine  
 Aengernung des inneren Zustandes, der inneren Veränderungen, Er-  
 scheinung des inneren Objektes. Das äußere Objekt wechselt durch  
 das Ich und im Ich mit dem Begriffe, und produziert wird die An-



schauung. Das innere Objekt wechselt durch das Ich und im Ich  
 mit einem ihm angenommenen Körper, und es entsteht das Zeichen.  
 Dort ist das Objekt der Körper, hier ist das Objekt der Geist. Das  
 gemeinsame Bewußtsein verwechselt das Entstandene, die Anschauung  
 und das Zeichen mit dem Körper, weil es nicht zu abstrahieren  
weiß, nicht selbsttätig ist, sondern nur notwendig leidend, nur  
halb, nicht ganz ( III, 113, 508) - Diese Abstraktion und Selbst-  
 tätigkeit, das Bewußtsein der Phänomenalität der äußeren Erschei-  
 nungswelt und der sie hervorbringenden eigenen Illusionstätigkeit  
 fordert aber Novalis für den kritischen Menschen: „Wenn ich fra-  
 ge, was eine Sache ist, so frage ich nach ihrer Vorstellung und  
 Anschauung; ich frage mich nur nach mir selbst“ ( III, 184, 109)  
 Daher „sollte man alle Sachen, wie man sein Ich ansieht, betrach-  
 ten: als eigene Tätigkeit. Mit dem Ich geht es nur am leichtesten:  
 das ist der Anfang, das Prinzip dieses Gebrauches“ (III, 205, 218).  
 Die äußeren Dinge sollen also als Produkte unserer eigenen Tätig-  
 keit unserem Bewußtsein unmittelbar vernehmlich werden, sie sollen  
 in Gedanken verwandelt werden. Diese physiologische Operation ist  
 aber nach Novalis eine Operation des „magischen Idealisten“:  
 Fichte's „intellektuale Anschauung“, die Selbstanschauung im Voll-  
 ziehen des Aktes, die Fähigkeit im Denken sich selbst gegenständ-  
 lich zu werden und seine Gedanken zum Objekt, sich selbst zum er-  
 kennenden Subjekt zu machen, bildet, wie wir in einem früheren Ka-  
 pitel gesehen haben, den Zentralpunkt eines eigenen Gedankenkom-  
 plexes bei Novalis „der „Selbstdurchdringung des Geistes“. Dort  
 hatte er verkündet: „Der größte Zauberer würde der sein, der  
 sich zugleich so bezaubern könnte, daß ihm seine Zaubereien wie  
 fremde, selbstmächtige Erscheinungen vorkämen“ ( II, 202, 88).  
 Zu dieser Forderung, seine Gedanken sich selbst gegenständlich zu  
 machen, sie zum Objekt des Bewußtseins, zu äußeren Dingen zu ma-  
 chen, tritt nun als Gegenstück die Forderung, die äußeren Dinge  
 der Erscheinungswelt als subjektive Tätigkeit zu empfinden, äuße-  
 re Dinge in Gedanken zu verwandeln:



schenung. Das innere Objekt wechselt durch das Ich und im Ich  
 mit einem ihm angenommenen Körper, und es entsteht das Zeichen.  
 Dort ist das Objekt der Körper, hier ist das Objekt der Geist. Das  
 gemeinsame Bewußtsein verwechselt das Entstehen, die Anschauung  
 und das Zeichen mit dem Körper, weil es nicht zu abstrahieren  
 weiß, nicht selbstständig ist, sondern nur notwendig lebend, nur  
 halb, nicht ganz" (III, 113, 508) - Diese Abstraktion und Selbst-  
 tätigkeit, das Bewußtsein der Phänomenalität der äußeren Erschei-  
 nungswelt und der sie hervorbringenden eigenen Illusionsfähigkeit  
 fordert aber Novallas für den kritischen Menschen: "Wenn ich fr-  
 ge, was eine Sache ist, so frage ich nach ihrer Vorstellung und  
 Anschauung; ich frage mich nur nach mir selbst" (III, 184, 109)  
 Deber "sollte man alle Sachen, wie man sein Ich ansieht, betrach-  
 ten: als eigene Tätigkeit. Mit dem Ich geht es nur am leichtesten:  
 das ist der Anfang, das Prinzip dieses Gebrauches" (III, 205, 218).  
 Die äußeren Dinge sollen also als Produkte unserer eigenen Tätig-  
 keit unserem Bewußtsein unmittelbar vernehmlich werden, sie sollen  
 in Gedanken verändert werden. Diese physiologische Operation ist  
 aber nach Novalla eine Operation des "magischen Idealisten":  
 Fichte's "intellektuale Anschauung", die Selbstanschauung im Voll-  
 stehen des Aktes, die Fähigkeit im Denken sich selbst gegenständ-  
 lich zu werden und seine Gedanken zum Objekt, sich selbst zum er-  
 kennenden Subjekt zu machen, bildet, wie wir in einem früheren Ka-  
 pitel gesehen haben, den Zentralpunkt eines eigenen Gedankenkom-  
 plexes bei Novalla, der "Selbstdurchdringung des Geistes". Dort  
 hatte er verkündet: "Der größte Zauberer würde der sein, der  
 sich zugleich so bezaubern könnte, daß ihm seine Zaubereien wie  
 fremde, selbstmögliche Erscheinungen vorkämen" (II, 202, 88).  
 Zu dieser Forderung, seine Gedanken sich selbst gegenständlich zu  
 machen, als zum Objekt des Bewußtseins, zu äußeren Dingen zu ma-  
 chen, tritt nun als Gegenstück die Forderung, die äußeren Dinge  
 der Erscheinungswelt als subjektive Tätigkeit zu empfinden, äuse-  
 re Dinge in Gedanken zu verändern:



dingt und endlich, daher - Unlust. Man fordert aber einer der  
 „Wenn ihr die Gedanken nicht mittelbar ( und zufällig) ver-  
 nehmenbar machen könnt, so macht doch umgekehrt die äußeren Dinge  
 Zeit in Ewigkeit durch eigenmächtige Absonderung und Erhebung des  
 unmittelbar ( und unwillkürlich) vernehmbar-, welches ebenso  
 Geistes, des Bewusstseins der Illusionen von solcher. Ja, Lieber,  
 ist, als wenn ihr die Gedanken nicht zu äußeren Dingen machen  
 und hier an den Säulen des Herkules lassen sie uns umarmen, im  
 könnt, so macht die äußeren Dinge zu Gedanken. Könnt ihr einen  
 Genuß der Beträufung, daß es bei uns steht, das Leben wie ei-  
 Gedanken nicht zur selbständigen, sich von euch absondernden  
 ne schöne, geistliche Täuschung, wie ein herrliches Schauspiel  
 und nun euch fremd, d.h. äußerlich vorkommenden Seele machen,  
 zu betrachten, daß wir schon hier im Geiste in absolute Lust  
 so verfährt umgekehrt mit den äußerlichen Dingen und verwandelt  
 und Ewigkeit sein können, und daß gerade die alte Klage, daß al-  
 sie in Gedanken.-Beide Operationen sind idealistisch. Wer sie  
 les vergänglich sei, der Fröhlichste aller Gedanken werden kann  
 beide vollkommen in seiner Gewalt hat, ist der magische Idealist  
 und soll.“ Und Novalis wünscht, „diese Absicht des Lebens, als  
 Sollte nicht die Vollkommenheit jeder von beiden Operationen  
 zeitliche Illusion, als Drama, in's Leben zu verwandeln.“<sup>1)</sup>  
 von der anderen abhängig sein?“ ( II, 199,73) .-Für unser Ka-  
 pitel kommt nur die zweite Operation des „magischen Idealisten“  
 : Die Verwandlung der Dinge in Gedanken in Betracht. Es handelt  
 sich um das Bewußtsein der Phänomenalität der räumlichen Erschei-  
 nungswelt. Dieses Bewußtsein aber, insofern es das Bewußtsein der  
 sondern ein von der Welt getrennter Roman sein ( II, 199,73, 80)  
 eigenen schöpferischen Tätigkeit ist, zielt bei Novalis auf ei-  
 tritt deutlich der Zusammenhang zwischen seiner Psychologie der  
 nen Genuß der Illusion ab, auf den Selbstgenuß des Geistes, der  
 Illusion als der „Phänomenologie“ der realitätserschaffenden und  
 sich über sein Produkt erhebt, im Bewußtsein seiner gestaltenden  
 -gestaltenden Phantasie und der Grundidee seines „magischen  
 Subjektivität im Produkt nicht aufgeht, das Dogmatische des äuße-  
 ren Scheines kritisch vernichtet.  
 Eigen Gestaltung des Weltbildes durch die schöpferische Macht  
 Sehr hübsch illustriert diese von der kritizistischen Philoso-  
 der Phantasie zu Tage. Der magische Idealist sucht nicht nur der  
 phie ausgehende und auf ästhetischen Selbst- und Weltgenuß ab-  
 im Unbewußten wurzelnden Phantasie sich bewusst zu werden,  
 zielende Tendenz ein kleiner romantischer Dialog zweier „sym-  
 philosophierenden“ Freunde, die sich mit dem „Irrtum der Zeit“  
 glauben „quellenden eigenen Illusionen“ zu verzuhringen,  
 wie Novalis III, 88, 402 gesagt hatte, auseinandersetzen: absolu-  
 sondern er trachtet im Erkenntnis der Welt seine eigene reali-  
 te Lust ist ewig, ausser aller Zeit. Das Leben ist zeitlich be-

1.) Den Zusammenhang dieser beiden Operationen mit der Fichte-  
 schen Philosophie illustriert: III, 336, 938: „Fichte lehrt das  
 Geheimnis des Experimentierens, er lehrt Tatsachen und Tathand-  
 lungen oder wirkliche Sachen und Handlungen im Experimente und  
 Begriffe verwandeln; Sachen in entgegengesetzte Handlungen, im Be-  
 griffe; Handlungen in entgegengesetzte Sachen, auch im Begriffe..



„Wenn ihr die Gedanken nicht mittelbar (und zufällig) ver-  
nehmbar machen könnt, so macht doch umgekehrt die äußeren Dinge  
unmittelbar (und unwillkürlich) vernehmbar, welches ebenso  
ist, als wenn ihr die Gedanken nicht zu äußeren Dingen machen  
könnt, so macht die äußeren Dinge zu Gedanken. Könnt ihr einen  
Gedanken nicht zur selbständigen, sich von euch absondernden  
und nun auch fremd, d.h. äußerlich vorkommenden Seele machen,  
so verfehrt umgekehrt mit den äußerlichen Dingen und verwandelt  
sie in Gedanken. — Beide Operationen sind idealistisch. Wer als  
beide vollkommen in seiner Gewalt hat, ist der magische Idealist.  
Sollte nicht die Vollkommenheit jeder von beiden Operationen  
von der anderen abhängig sein? (II, 192, 78) — Für unser Ka-  
pitel kommt nur die zweite Operation des „magischen Idealisten“  
in Betracht. Die Verwandlung der Dinge in Gedanken in Betracht. Es handelt  
sich um das Bewußtsein der Phänomenalität der räumlichen Erschei-  
nungswelt. Dieses Bewußtsein aber, insofern es das Bewußtsein der  
eigenen schöpferischen Tätigkeit ist, zielt bei Novalis auf ei-  
nen Genuß der Illusion ab, auf den Selbstgenuss des Geistes, der  
sich über sein Produkt erhebt, im Bewußtsein seiner gestaltenden  
Subjektivität im Produkt nicht aufgeht, das Dogmatische des Auße-  
ren Schöne kritisch vernichtet.

Geir hühach illustriert diese von der kritizistischen Philoso-  
phie ausgehende und auf ästhetischen Selbst- und Weltgenuss ab-  
zielende Tendenz ein kleiner romantischer Dialog zweier „sym-  
philosophierenden“ Freunde, die sich mit dem „Irrtum der Zeit“  
wie Novalis III, 38, 402 gesagt hatte, auseinandersetzen; absolu-  
te Lust ist ewig, unser aller Zeit. Das Leben ist zeitlich be-

1.) Den Zusammenhang dieser beiden Operationen mit der Fichte-  
schen Philosophie illustriert III, 388, 938: „Fichte lehrt das  
Geheimnis des Experimentierens, er lehrt Taschen und Tathand-  
lungen oder wirkliche Sachen und Handlungen im Experimente und  
Begriffe verwandeln; Sachen in entgegengesetzte Handlungen, im Be-  
griffe; Handlungen in entgegengesetzte Sachen, auch im Begriffe..



dingt und endlich, daher - Unlust. Nun fordert aber einer der beiden Freunde „Verwandlung der Unlust in Lust und mit ihr der Zeit in Ewigkeit durch eigenmächtige Absonderung und Erhebung des Geistes, des Bewußtseins der Illusion als solcher. Ja, Lieber, und hier an den Säulen des Herkules lassen Sie uns umarmen, im Genuß der Ueberzeugung, daß es bei uns steht, das Leben wie eine schöne, genialische Täuschung, wie ein herrliches Schauspiel zu betrachten, daß wir schon hier im Geiste in absoluter Lust in und Ewigkeit sein können, und daß gerade die alte Klage, daß alles vergänglich sei, der fröhlichste aller Gedanken werden kann und soll.“ Und Novalis wünscht, „diese Ansicht des Lebens, als zeitliche Illusion, als Drama, möge uns zur anderen Natur werden.“ (II, 12, f.)

„Wer aber das Leben anders als eine sich selbst vernichtende Illusion ansieht“ erklärt Novalis, „ist noch im Leben befangen.“ und wenn er nun hinzu fügt: „Das Leben soll uns kein gegebener sondern ein von uns gemachter Roman sein“, (III, 73, 361), so tritt deutlich der Zusammenhang zwischen seiner Psychologie der Illusion als der „Phänomenologie“ der realitätschaffenden und -gestaltenden Phantasie und der Grundidee seines „magischen Idealismus“, der bewußt absichtlichen und gleichsam programmäßigen Gestaltung des Weltbildes durch die schöpferische Macht der Phantasie zu Tage. Der magische Idealist sucht nicht nur der im Unbewußten wurzelnden Phantasietätigkeit sich bewußt zu werden, zum Bewußtsein der aus einem unbewußten „Urwillen“ und „Unglauben“ quellenden eigenen Illusionstätigkeit vorzudringen, sondern er trachtet im Erkenntnis der jedem seine eigene Realität „fixierenden“ Macht der Phantasie, sein Weltbild bewußt durch die Kraft der Phantasie sich zu formen.

„... und unser Leben nach bestimmten poetischen u. poetisieren lassen können.“ 2.) Von diesem Standpunkt aus kann es natürlich für Novalis kein reelles Übel geben, Novalis ist durchaus Optimist. Der Tod ist nur das „romantisierende Prinzip unseres Lebens“, durch das das Leben „veraltet“ wird. (III, 35, 168). „Die Selbstzerstörung des Triebes, diese Selbstverbrennung der Illusion des illusorischen Problems ist eben das Willkürige der Befreiung des Triebes. Was ist das Leben anders? Die Verzweiflung, die Todesfurcht ist gerade eine der interessantesten Täuschungen dieser Art“ (III, 73, 360). „Alle Verzweiflung ist deterministisch - aber auch Determinismus ist ein Element des philosophischen Weltalls oder Systems.“



dingt und endlich, daher - Unlust. Nun fordert aber einer der beiden Freunde "Verwandlung der Unlust in Lust und mit ihr der Zeit in Ewigkeit durch eigenmächtige Abänderung und Erhebung des Geistes, des Bewusstseins der Illusion als solcher. Ja, Lieber, und hier an den Säulen des Herkules lassen Sie uns umarmen, im Genuß der Ueberzeugung, daß es bei uns steht, das Leben wie eine schöne, genialische Täuschung, wie ein herrliches Schauspiel zu betrachten, daß wir schon hier im Geiste in absoluter Lust und Ewigkeit sein können, und daß gerade die alte Klage, daß alles vergänglich sei, der fröhlichste aller Gedanken werden kann und soll." Und Novalis wünscht, "diese Ansicht des Lebens, als zeitliche Illusion, als Drama, möge uns zur anderen Natur werden." (II, 12, 1.)

"Wer aber das Leben anders als eine sich selbst vernichtende Illusion ansieht" erklärt Novalis, "ist noch im Leben befangen." und wenn er nun hinzu fügt: "Das Leben soll uns kein Gegebenes sondern ein von uns gemachter Roman sein." (III, 78, 361), so tritt deutlich der Zusammenhang zwischen seiner Psychologie der Illusion als der "Phänomenologie" der realitätsentfremdenden und -gestaltenden Phantasie und der Grundidee seines "magischen Idealismus", der bewußt absichtlichen und gleichsam programmatischen Gestaltung des Weltbildes durch die schöpferische Macht der Phantasie zu Tage. Der magische Idealist sucht nicht nur der im Unbewußten wurzelnden Phantasieeigenschaft sich bewußt zu werden, zum Bewußtsein der aus einem unbewußten "Urwillen" und "Ur- glauben" quellenden eigenen Illusionsfähigkeit vorzudringen, sondern er trachtet im Erkenntnis der jedem seine eigene Realität "fixierenden" Macht der Phantasie, sein Weltbild bewußt durch die Kraft der Phantasie sich zu formen.



schen Lebenskunst. Von hier aus ist seine Verherrlichung des

b) Der „magische Idealismus“ als Lebensphilosophie.

So wie die Kunst ein bewußtes Schaffen des ästhetischen Scheines ist, so hat die Lebenskunst Novalis zum Ziel die bewußte Verwandlung des Lebens in Poesie durch die gestaltende Macht der Phantasie. „Man muß eine poetische Welt um sich her bilden und in der Poesie leben.“ (Raich 100)<sup>1)</sup> Dazu gelangt man, indem man in der Welt ist, „was man auf dem Papier ist – Ideenschöpfer“ (Raich 95). Ja, Novalis ordnet diesem Programm seiner Lebenskunst die „Schriftstellerei“ unter (Raich 100), die Hauptsache ist ihm die Verwandlung des Lebens in einen „von uns gemachten Roman“ (III, 73, 361). Durch „romantische Orientierung, Beurteilung und Behandlung des Menschenlebens“ soll der Mensch sich inne werden, daß er in einem „kolossalsten Roman“ lebt und daß „nichts romantischer ist, als was man gewöhnlich Welt und Schicksal nennt“ (III, 387, 1180.) Die „romantische Orientierung“ besteht in der „Kunst, aus allem Leben zu ziehen,“ denn „alles zu beleben ist Zweck des Lebens. Lust ist Leben. Unlust ist Mittel zur Lust, wie Tod Mittel zum Leben.“ (III, 71, 349).<sup>2)</sup> „Alle Zufälle unseres Lebens sind Materialien, aus denen wir machen können, was wir wollen. Wer viel Geist hat, macht viel aus seinem Leben. Jede Bekanntschaft, jeder Vorfall, wäre für den durchaus Geistigen erstes Glied einer unendlichen Reihe, Anfang eines unendlichen Romans“ (II, 124, 66). Die ideenschöpferische, verknüpfende und verbindende, dem Einzelnen seine Bedeutung verleihende Tätigkeit des Bewußtseins bildet das Prinzip der Novali-

1.) Vgl. II, 8, 17: „Durch Bemeisterung des Stimmhammers unseres höheren Organs werden wir uns selbst zu unserem poetischen Foto machen – und unser Leben nach Belieben poetisieren u. poetisieren lassen können.“ 2.) Von diesem Standpunkt aus kann es natürlich für Novalis kein reelles Uebel geben, Novalis ist durchaus Optimist.: Der Tod ist nur das „romantisierende Prinzip unseres Lebens“, durch das das Leben „verstärkt“ wird. (III, 35, 168). „Die Selbstauflösung des Triebes, diese Selbstverbrennung der Illusion des illusorischen Problems ist eben das Wollüstige der Befriedigung des Triebes. Was ist das Leben anders? Die Verzweiflung, die Todesfurcht ist gerade eine der interessantesten Täuschungen dieser Art“ (III, 73, 360). „Alle Verzweiflung ist deterministisch – aber auch Determinismus ist ein Element des philosophischen Weltalls oder Systems.“



b) Der „magische Idealismus“ als Lebensphilosophie.

So wie die Kunst ein bewusstes Schaffen des ästhetischen Schöneren ist, so hat die Lebenskunst Novelle zum Ziel die bewusste Veränderung des Lebens in Poesie durch die gestaltende Macht der Phantasie. „Man muß eine poetische Welt um sich herum bilden und in der Poesie leben.“ (Ratich 100) <sup>1)</sup> Dazu gelangt man, indem man in der Welt ist, „was man auf dem Papier ist – Ideenschöpfer“ (Ratich 95). Ja, Novelle ordnet diesem Programm seiner Lebenskunst die „Schriftstellererei“ unter (Ratich 100), die Hauptsache ist ihm die Veränderung des Lebens in einen „von uns gemachten Roman“ (III, 73, 361). Durch „romantische Orientierung“, Beurteilung und Behandlung des Menschenlebens“ soll der Mensch sich innerlich werden, daß er in einem „klassischen Roman“ lebt und das „nichts romantischer ist, als was man gewöhnlich Welt und Schicksal nennt“ (III, 387, 1180). Diese „romantische Orientierung“ besteht in der „Kunst, aus allem Leben zu ziehen“, denn „alles zu be-  
leben ist Zweck des Lebens. Lust ist Leben. Unlust ist Mittel zur Lust, wie Tod Mittel zum Leben.“ (III, 71, 349). <sup>2)</sup> „Alle Zu-  
fälle unseres Lebens sind Materialien, aus denen wir machen kön-  
nen, was wir wollen. Wer viel Geist hat, macht viel aus seinem  
Leben. Jede Bekanntheit, jeder Vorfall, wäre für den durchaus-  
Gefügten erstes Glied einer unendlichen Reihe, Anfang eines un-  
endlichen Romans“ (II, 124, 66). Die ideenschöpferische, ver-  
knüpfende und verbindende, dem Einzelnen seine Bedeutung verlei-  
hende Tätigkeit des Bewusstseins bildet das Prinzip der Novelle.

1.) Vgl. II, 8, 17: „Durch Demeterung des Stimmhammers unseres hö-  
heren Organs werden wir uns selbst zu unserem poetischen Foto  
machen – und unser Leben nach Belieben poetisieren u. poetisieren  
lassen können.“ 2.) Von diesem Standpunkt aus kann es natürlich  
für Novelle kein reelles Uebel geben. Novelle ist durchaus Opti-  
mist: Der Tod ist nur das „romantisierende Prinzip unseres Le-  
bens“, durch das das Leben „verstärkt“ wird. (III, 35, 168). Die  
Selbstankündigung des Trübses, diese Selbstverneinung der Illusion  
des illusorischen Problems ist eben das Wollüstige der Befrei-  
gung des Trübses. Was ist das Leben anders? Die Verzweiflung, die  
Todesangst ist gerade eine der interessantesten Erscheinungen die  
der Art“ (III, 73, 380). „Alle Verzweiflung ist deterministisch – aber  
auch Determinismus ist ein Element des philosophischen Weltalls  
oder Systems.“



schen Lebenskunst. Von hier aus ist seine Verherrlichung des „merkantilischen Geistes“ verständlich: „Der Handelsgeist ist der Geist der Welt. Er ist der großartige Geist schlechthin. Er setzt alles in Bewegung und verbindet alles. Er weckt Länder und Städte, Nationen und Kunstwerke. Er ist der Geist der Kultur, der Vervollkommnung des Menschengeschlechtes. Der historische Handelsgeist, der sklavisch sich nach den gegebenen Bedürfnissen, nach den Umständen der Zeit und des Ortes richtet, ist nur ein Bestand des echten, schaffenden Handelsgeistes“ (III, 98, 443).

Die ganze Tendenz der von Novalis geforderten „Selbsttätigkeit“ des menschlichen Geistes geht darauf aus, überall Zusammenhänge zu schaffen, mit Bewußtsein an dem mannigfaltigen Leben des Ganzen teilzunehmen, so daß jeder in Allem und All in jedem lebt: „Alles

Die Vereinzelung und der falsche Glaube an die Realität der Elemente ist die Quelle der meisten, vielleicht aller bisherigen Irrtümer.“ (III, 50, 241). „Alles was wegzuwünschen ist, ist nur falsche Meinung- Irrtüme. Krankheit und Uebel sind solches nur in und durch die Einbildung - sie sind nicht zu statuieren.“ (III 39, 192) „Böse ist eine notwendige Illusion, um das Gute zu verstärken und zu entwickeln; wie der Irrtum zum Bedarf der Wahrheit. So auch Schmerz, Häßlichkeit, Disharmonie. Diese Illusionen sind nur aus der Magie der Einbildungskraft zu erklären.“ (III, 377, 1131). „Es gibt kein eigentliches Unglück in der Welt. Glück und Unglück stehen in beständiger Wage“ (II, 274, 298). Ja, bezüglich des Schmerzes, der Krankheit und des Todes plant Novalis eine „Poetik des Uebels“ (II, 280, 317) „Es gibt nichts absolutes Böses und kein absolutes Uebel. Es ist möglich, daß der Mensch sich allmählich absolut böse macht, und so allmählich auch ein absolutes Uebel schafft; aber beides sind künstliche Produkte, die der Mensch nach Gesetzen der Moral und Poesie schlecht hin annihilieren soll, nicht glauben, nicht annehmen... Auf einer gewissen Stufe des Bewußtseins existiert jetzt schon kein Uebel, u. dieses Bewußtsein soll das permanente werden“ (II, 280, 317). Von hier aus wird Novalis Neigung zur Theodizee (vgl. Raich 102 ff) verständlich.



schen Lebenskunst. Von hier aus ist seine Verherrlichung des  
 „merkantilischen Geistes“ verständlich: „Der Handelsgeist ist  
 der Geist der Welt. Er ist der großartigste Geist schlechthin. Er  
 setzt alles in Bewegung und verbindet alles. Er weckt Länder und  
 Städte, Nationen und Kunstwerke. Er ist der Geist der Kultur, der  
 Vervollkommenheit des Menschengeschlechtes. Der historische Handels-  
 geist, der sklavisch sich nach den gegebenen Bedürfnissen, nach den  
 Umständen der Zeit und des Ortes richtet, ist nur ein Bestand des  
 echten, schaffenden Handelsgeistes“ (III, 98, 443).  
 Die ganze Tendenz der von Novelle geforderten „Selbsttätigkeit“  
 des menschlichen Geistes geht darauf aus, überall Zusammenhänge  
 zu schaffen, mit Bewusstsein an dem mannigfaltigen Leben des Ganzen  
 teilzunehmen, so daß jeder in Allem und All in jedem lebt: „Alles  
 Die Vereinzelung und der falsche Glaube an die Realität der Ele-  
 mente ist die Quelle der meisten, vielleicht aller bisherigen Irr-  
 thümer.“ (III, 50, 241). „Alles was gewünscht ist, ist nur  
 falsche Meinung-Irrthum. Krankheit und Uebel sind solche nur  
 in und durch die Eindrücke – sie sind nicht zu statuieren.“ (III  
 39, 192) „Böse ist eine notwendige Illusion, um das Gute zu ver-  
 stärken und zu entwickeln; wie der Irrthum zum Bedarf der Wahrheit.  
 So auch Schmerz, Mäßigkeit. Diese Illusionen sind  
 nur aus der Magie der Eindrückskraft zu erklären.“ (III, 37,  
 181). „Es gibt kein eigentliches Unglück in der Welt. Glück und  
 Unglück stehen in beständiger Woge“ (II, 274, 298). Ja, bezüg-  
 lich des Schmerzes, der Krankheit und des Todes plant Novelle  
 eine „Poetik des Übels“ (II, 280, 317) „Es gibt nichts abso-  
 lutes Böses und kein absolutes Uebel. Es ist möglich, das der  
 Mensch sich allmählich absolut böse macht, und so allmählich  
 auch ein absolutes Uebel schafft; aber beides sind künstliche Pro-  
 dukte, die der Mensch nach Gesetzen der Moral und Poetik schafft.  
 Ein annehmlicherer soll, nicht glauben, nicht annehmen... Auf einer  
 gewissen Stufe des Bewusstseins existiert jetzt schon kein Uebel,  
 u. dieses Bewusstsein soll das permanente werden“ (II, 280, 317). Von  
 hier aus wird Novelle Neigung zur Theodizee (vgl. Ratsch 102 ff) ver-  
 ständlich.



muß ineinandergreifen, Eins durch das andere gedeihen und reifen; Jedes in Allen das sich stellt, indem es sich mit ihnen vermischt. Und gierig in ihre Tiefen fällt, Sein eigentümliches Wesen erfrischt Und tausend neue Gedanken erhält." (IV, 217) - So wieder der der Welt zugewandte menschliche Geist überall Beziehungen schafft und die Welt zur Fülle seines Ichs macht, so weiß der religiöse Mensch Alles ins Leben auf die Gottheit als die unendliche Idee der Liebe zu beziehen und so durch den ständigen Gebrauch des „religiösen Organs" (II, 293, 359), des „produktiven Herzens" (ebd) sein Leben zum „Gottesdienst" (II, 297, 373) zu gestalten. und dem ständigen inneren Umgang mit Jesus und Gott. Daher Gott ist die Liebe, die Liebe ist das höchste Reale" (II, 285 334), sie ist der „Endzweck der Weltgeschichte, das Amen des Universums" (III, 102, 452). Daher hat auch das „Wesentliche", „Mystische" der Religion mit dem Dogma nichts zu schaffen, es liegt vielmehr in der „Erregung des heiligen „Intuitismus", in der „Belebung der Herzenstätigkeit", weshalb „echte Religion" sich „eigentlich durch reine, sättigende, alles belebende Begeisterung" äußert, „die wie die Wärme alles erhöht" (III, 110, 502). So fordert denn Novalis eine „tätige Liebe- herein und hinein- lieben" (III, 178, 55) und einen „produktiven religiösen Sinn" (II, 294, 363). (II, 40 f). „Das sind glückliche Leute", erklärt „Indem das Herz, abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen, sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht, entsteht Religion. Alle einzelnen Neigungen, vereinigen sich in Eine, deren wunderbares Objekt ein höheres Wesen, eine Gottheit ist; daher echte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfaßt" (II, 295, 359). Dadurch werden aber alle unsere Empfindungen und Neigungen zur „angewandten Religion" (ebd) Drei Richtungslinien begehen sich im Novalischen Religionsbegriffe: eine läuft von Hemsterhuis „organe moral", eine vom Pietismus und der Mystik und eine von Schleiermachers „Reden über die Religion" (1799) aus.

Nach Hemsterhuis entsteht Religion dadurch, daß Gott als das höch-







ste Wesen zum Gegenstande der Liebe wird: „Die Religion ergibt sich nur aus den Beziehungen jedes Individuums zum höchsten Wesen.<sup>1)</sup> Diese Beziehung manifestiert sich nur durch das moralische Organ.“ Die Beziehung des Individuums zu der Gottheit gehört zur moralischen Seite des Universums und folglich erhält man seine Sensation durch den moralischen Sinn. Die Enge oder Weite dieser Beziehung<sup>1)</sup> hängt von dem Grade der Vollkommenheit des moralischen Organs ab.“ Und Novalis erklärt: „Nur durch den moralischen Sinn wird uns Gott vernehmlich“ (II, 288, 340).

Im Pietismus und der Mystik liegt der Hauptakzent der Religion auf dem Gefühl und dem ständigen inneren Umgang mit Jesus und Gott. Daher findet Novalis bei den Herrnhutern „bemerkenwert, daß sie Idealisten von Profession sind, und Religion ex professo treiben, sie zu ihrem Hauptgeschäft machen“ (II, 291, 349). Schleiermacher sucht das Wesen der Religion abseits von allen äußeren Einkleidungen in dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen. Novalis begrüßt in seinem Fragment „Christenheit oder Enope“ (1799) Schleiermacher als den „Herzschlag der neuen Zeit“, als den „Bruder“, der „einen neuen Schleier für die Heilige gemacht“ hat, „der ihren himmlischen Gliederbau anschmiegend verrät und doch sie züchtiger als ein anderer verhüllt.“ (II, 40 f.). „Das sind glückliche Leute“, erklärt er, „die überall Gott vernehmen, überall Gott finden, diese Leute sind eigentlich religiös. Religion ist Moral in der höchsten Dignität, wie Schleiermacher vortrefflich gesagt hat.“ (III, 229, 390). – „Alle absolute Empfindung erklärt Novalis schon für „religiös.“ (III, 34, 156). Hier liegt gerade im Gefühl des demütigen Empfangens das Aktive des den Menschen mit der Gottheit verknüpfenden Prinzipes. „Religiöse Aufmerksamkeit auf die Sonnenblicke der anderen Welt ist ein Haupterfordernis des religiösen Menschen. Wie man alles zum Gegenstande eines Epigramms oder eines

---

1.) Hemsterhuis, I, 172. 2.) Hemsterhuis I, 173.

ten, und auch Unwillkürliches zum Bewußten und damit zur Willkür, indem das geniale Produzieren von Ideen als die schö-



ate Wesen zum Gegenstande der Liebe wird: „Die Religion ergibt  
sich nur aus den Beziehungen jedes Individuums zum höchsten Wesen.  
Diese Beziehung manifestiert sich nur durch das moralische Organ.“<sup>1)</sup>  
Die Beziehung des Individuums zu der Gottheit gehört zur moralischen  
Seite des Universums und folglich erhält man seine Genese  
durch den moralischen Sinn. Die Frage oder Weite dieser Beziehung  
hängt von dem Grade der Vollkommenheit des moralischen Organs ab.“<sup>1)</sup>  
Und Novalis erklärt: „Nur durch den moralischen Sinn wird uns  
Gott vernommen.“ (II, 288, 340).  
Im Pietismus und der Mystik liegt der Hauptakzent der Religion auf  
dem Gefühl und dem ständigen inneren Umgang mit Jesus und Gott.  
Daher findet Novalis bei den Herrnhutern „bemerkenswert, daß sie  
Idealisten von Profession sind, und Religion ex professo treiben,  
sie zu ihrem Hauptgeschäft machen.“ (II, 291, 349). Schleierma-  
cher achtete das Wesen der Religion abseits von allen äußeren Ein-  
wirkungen in dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit des  
Endlichen vom Unendlichen. Novalis befragt in seinem Fragment  
„Christenheit oder Epoche“ (1799) Schleiermacher als den „Herr-  
schlag der neuen Zeit“, als den „Bruder“, der „einen neuen  
Schleier für die Heilige gemacht“ hat, „der ihren himmlischen  
Gliederbau annehmend verhält und doch sie züchtiger als ein an-  
derer verhält.“ (II, 40 f.). „Das sind glückliche Leute“, erklärt  
er, „die überall Gott vernehmen, überall Gott finden, diese Leute  
sind eigentlich religiös. Religion ist Moral in der höchsten  
Dignität, wie Schleiermacher vorzüglich gesagt hat.“ (III, 229,  
330). – „Alle absolute Empfindung erklärt Novalis schon für re-  
ligiös.“ (III, 34, 156). Hier liegt gerade im Gefühl des demüti-  
gen Empfangens das Aktive des den Menschen mit der Gottheit ver-  
knüpfenden Prinzipes. „Religiöse Aufmerksamkeit auf die Sonnen-  
blicke der anderen Welt ist ein Haupterfordernis des religiösen  
Menschen. Wie man alles zum Gegenstande eines Epigramms oder eines  
1.) Hemsterhuis, I, 173. (2.) Hemsterhuis I, 173.



Einfall machen kann, so kann man auch alles... in ein religiöses Epigramm, in Gotteswort verwandeln" ( II, 292, 351). „Wer Gott einmal suchen will, der findet ihn überall." ( III, 109, 495). Von diesem Standpunkte aus, gewinnt besonders der Zufall eine große religiöse Bedeutung: „Aller Zufall ist wunderbar, Berührung eines höheren Wesens, ein Problem, Datum des tätig religiösen Sinns" ( III, 50, 244). Und insofern möchte Novalis alles, was das Leben bringt, für unser Bewußtsein in einen „Zufall" verwandeln. (ebd). Hieher gehört auch der innere Bildungs- und Erbauungswert der Krankheit: „Krankheiten, besonders langwierige, sind Kehrjahre der Lebenskunst und Gemütsbildung. Man muß sie durch tägliche Bemerkungen zu benutzen suchen".....Dadurch werden „immer triumphierender Religion und Sittlichkeit, diese Grundvesten unseres Daseins" ( II, 224, 190). 58. In der ersten Linie von Philosophie

Die Religion soll als Lebenskunst zur „praktischen Poesie" werden ( III, 35, 159), Die produktive Tätigkeit des religiösen Organs ist es, die diese Aufgabe lösen will. „Das gewöhnliche Leben ist ein Priesterdienst, fast wie der vestalische....Es hängt nur von uns ab", wie wir die „heilige und geheimnisvolle Flamme" pflegen und warten" ( III, 58, 298). Philosophie gegeben wird. Voltaire

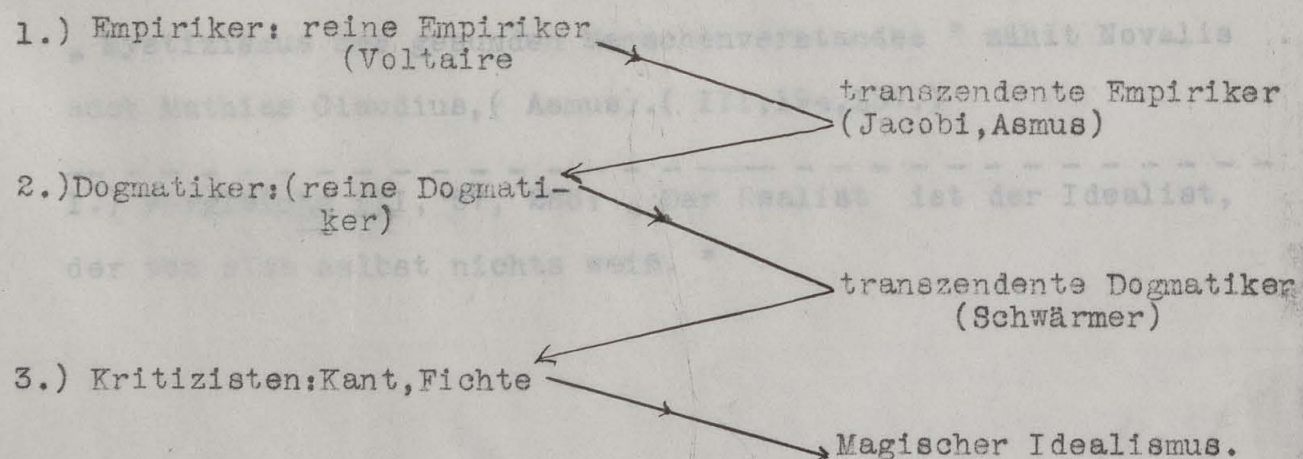
Wenn wir nun zurückblicken und zu formulieren suchen, was Novalis unter seinen „magischen Idealismus" verstanden hat, so sehen wir, daß derselbe nicht etwa ein philosophisches System im wissenschaftlichen Sinne, sondern nur eine besondere Art des Lebens- und Weltbeherrschung, eine Lebenskunst sein will, eine schöpferische, von innen heraus das Weltbild gestaltende und formende individuelle Geistestätigkeit. „Philosophie des Lebens" sagt Novalis selbst, „enthält die Wissenschaft von unabhängigen, selbstgemachten, in meiner Gewalt stehenden Leben- und gehört zur Lebenskunstlehre, oder dem System der Vorschriften, sich ein solches Leben zu bereiten." ( III, 54, 271). Als solche Vorschriften haben wir die „Selbstdurchdringung des Geistes", als die Erhebung des Unbewußten, und damit auch Unwillkürlichen zum Bewußten und damit zur Willkür, sodann das geniale Produzieren von Ideen als die schö-



Einfall machen kann, so kann man auch alles... in ein religiöses  
 Epigramm, in Gotteswort verwandeln" (II, 232, 231). "Wer Gott  
 einmal anrufen will, der findet ihn überall." (III, 109, 108).  
 Von diesem Standpunkte aus, gewinnt besonders der Zufall eine gro-  
 ße religiöse Bedeutung: "Aller Zufall ist wunderbar, Berührung  
 eines höheren Wesens, ein Problem, Datum des täglich religiösen Sinns"  
 (III, 50, 244). Und insofern möchte Novallas alles, was das Leben  
 bringt, für unser Bewusstsein in einen "Zufall" verwandeln. (ebd.).  
 Hierher gehört auch der innere Bildungs- und Erziehungswert der  
 Krankheit: "Krankheiten, besonders langwierige, sind Kehrjahre  
 der Lebenskunst und Gemütsbildung. Man muß sie durch tägliche Be-  
 merkungen zu benutzen suchen". "...Dadurch werden, immer triumphie-  
 render Religion und Stillschkeit, diese Grundvesten unseres Daseins  
 (II, 224, 190).  
 Die Religion soll als Lebenskunst zur "praktischen Poesie" wer-  
 den (III, 35, 159). Die produktive Tätigkeit des religiösen Or-  
 gans ist es, die diese Aufgabe lösen soll. "Das gewöhnliche Leben  
 ist ein Priesterdienst, fast wie der vestalische... Es hängt nur  
 von uns ab", wie wir die "heilige und geheimnisvolle Flamme" pfle-  
 gen und warten" (III, 58, 238).  
 Wenn wir nun zurückblicken und zu formulieren suchen, was Novallas  
 unter seinen "magischen Idealismus" verstanden hat, so sehen wir,  
 daß derselbe nicht etwa ein philosophisches System im wissenschaft-  
 lichen Sinne, sondern nur eine besondere Art des Lebens- und Welt-  
 beherrschung, eine Lebenskunst sein will, eine schöpferische, von  
 innen heraus das Weltbild gestaltende und formende individuelle  
 Geistesfähigkeit. "Philosophie des Lebens" sagt Novallas selbst,  
 "enthält die Wissenschaft von unabhängigen, selbstgemachten, in  
 keiner Gewalt stehenden Leben- und Gehört zur Lebenskunstlehre,  
 oder dem System der Vorschriften, schon ein solches Leben zu be-  
 reiten." (III, 54, 271). Als solche Vorschriften haben wir die  
 "Selbstdurchführung des Geistes", als die Erhebung des Unbewuß-  
 ten, und damit auch Unwillkürlichen zum Bewußten und damit zur  
 Willkür, sodann das geniale Produzieren von Ideen als die schö-

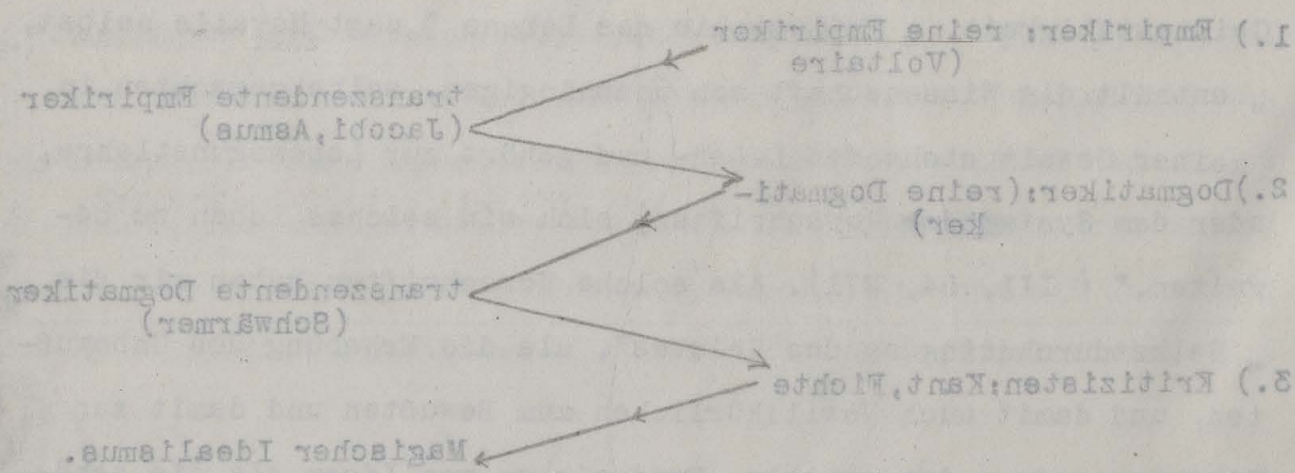


1.) Empiriker. In dem die Denkungsart eine Wirkung der Auspferische Erfindungstätigkeit der magischen Phantasie, das Bewußtsein der Phänomenalität der Erscheinungswelt und die selbstständige Gestaltung seiner Realität zur Poesie und zur Religion durch die Beziehungstätigkeit des Bewußtseins, kennen gelernt. So verstanden ist der „magische Idealismus“ die ins individuelle Erleben übertrage und hier zum Lebensprinzip erhobene Anwendung der kritizistischen Lehre von der schöpferischen Überindividuellen Vernunfttätigkeit der Menschheit, die bei Novalis zur individuellen Schöpferkraft die Persönlichkeit, vor allem der des Genies und Künstlers, wird. An Stelle der allgemeinen Vernunftnotwendigkeit tritt bei Novalis die „Magie“ der Phantasie. Wie sehr Novalis des Zusammenhanges seiner „tätigen“ Weltbetrachtung mit Kants und Fichte's Philosophie sich bewußt war, zeigt das Fragment III, 16, 58, in dem er eine aufsteigende Linie von philosophischen Weltanschauungen konstruiert, die in dem an Kant und Fichte angeschlossenen „magischen Idealismus“ gipfelt: „Ähnlichkeit und Unähnlichkeit von Asmus und Ligne und Voltaire. Auch Jacobi gehört zu den transzendenten Empirikern. Empiriker ist: indem die Denkungsart eine Wirkung der Aussenwelt und des Fatums ist, — der passive Denker — dem seine Philosophie gegeben wird. Voltaire ist reiner Empiriker und so mehrere französische Philosophen. Ligne neigt unmerklich zu den transzendenten Empirikern. Diese machen den Uebergang zu den Dogmatikern. Von da gehts zu den Schwärmern oder den transzendenten Dogmatikern, dann zu Kant, von da zu Fichte und endlich zum magischen Idealismus“ Die von Novalis aufgestellte Rangordnung ist also folgende:





phorische Erfindungsart der magischen Phantasie, das Be-  
 wußtsein der Phänomenalität der Erscheinungswelt und die selbst-  
 ständige Gestaltung seiner Realität zur Poesie und zur Religion  
 durch die Beziehungstätigkeit des Bewußtseins, kennen gelernt.  
 So verstanden ist der „magische Idealismus“ die individuelle  
 Erleben übertrage und hier zum Lebensprinzip erhobene Anwendung  
 der kritizistischen Lehre von der schöpferischen Überindividuellen  
 Vernunfttätigkeit der Menschheit, die bei Novalis zur individuel-  
 len Schöpferkraft die Persönlichkeit, vor allem der des Genies  
 und Künstlers, wird. An Stelle der allgemeinen Vernunftnotwen-  
 digkeit tritt bei Novalis die „Magie“ der Phantasie.  
 Wie sehr Novalis des Zusammenhanges seiner „tätigen“ Weltansch-  
 tung mit Kants und Richters Philosophie sich bewußt war, zeigt die  
 Fragment III, 18, 58, in dem er eine aufsteigende Linie von philo-  
 sophischen Weltanschauungen konstruiert, die in dem an Kant und  
 Fichte angeschlossenen „magischen Idealismus“ gipfelt: „Ähnlich-  
 keit und Unähnlichkeit von Aenas und Iphigene und Voltaire. Auch Jaco-  
 bi gehört zu den transzendenten Empirikern. Empiriker ist: indem  
 die Denkart eine Wirkung der Anschauung und des Faltens ist, -  
 der passive Denker - dem seine Philosophie gegeben wird. Voltaire  
 ist reiner Empiriker und so mehrere französische Philosophen. Igi-  
 ne neigt unmerklich zu den transzendenten Empirikern. Diese machen  
 den Übergang zu den Dogmatikern. Von da geht es zu den Schwärmern  
 oder den transzendenten Dogmatikern, dann zu Kant, von da zu Rich-  
 te und endlich zum magischen Idealismus“. Die von Novalis aufge-  
 stellte Reihenfolge ist also folgende:





1 ). Empiriker, „ In dem die Denkungsart eine Wirkung der Außenwelt und des Fatums ist - der passive Denker, - dem seine Philosophie gegeben wird“.

a) reine Empiriker: „ Voltaire und so mehrere französische Philosophen. Voltair's Philosophie zählt Novalis zu den „ Popular- Philosophien " mit ihren „ Gemeinplätzen " ( III, 44, 225 ), und über die französische Lebensphilosophie des XVIII. Jahrhunderts erklärt er: „ La vraie Philosophie gehört zu der passiven Wissenschaft des Lebens. Diese ist eine natürliche , anthitatische Wirkung dieses Lebelebens, aber kein freier Produkt unserer magischen Erfindungskraft. " ( III, 197, 178 ).

b) Transzendente Empiriker : Jacobi, Asmus. Jacobi's „ Gefühlsphilosophie " behauptete bekanntlich, es sei im Interesse der Wissenschaft, Gott , Freiheit und Unsterblichkeit zu leugnen , und brachte den Glauben als bloße Gefühlssache - ~~W~~ wertschätzende " Vernunft " - in schroffstem Gegensatz zu der auf absoluten Unglauben angewiesenen, voraussetzungslosen Wissenschaft. Einerseits verteidigte Jacobi gegenüber der Kanti'schen Theorie der sinnlichen Erkenntnis den Standpunkt des Empirismus, andererseits stürzte er sich durch seinen „ saltomortale der menschlichen Vernunft " aus dem begreifenden Erkennen zum Glauben als einer unmittelbaren Erkenntnisart des Uebersinnlichen. Passiver Empirismus und Mystik stehen unvermittelt nebeneinander. „ Jacobi " sagt Novalis, „ hat keinen Kunstsinn und darum verfehlt er den Sinn der Wissenschaftslehre, sucht derbe nützliche Realität und hat keine Freude am bloßen Philosophieren, am heiteren philosophischen Bewußtsein - Wirken und Anschauung. " ( III 39, 196 ) Zu dem „ Mystizismus des gesunden Menschenverstandes " zählt Novalis auch Mathias Claudius, ( Asmus ). ( III, 194, 157. )

-----  
1.) Vergleiche III, 57, 286: „ Der Realist ist der Idealist, der von sich selbst nichts weiß. "



1.) Empiriker. In dem die Denkmöglichkeit eine Wirkung der Aus-

senwelt und des Faktums ist - der passive Denker, - dem seine

Philosophie gegeben wird.

a) reine Empiriker: "Voltaire und so mehrere französische

Philosophen. Voltaire's Philosophie zählt Novelle zu den "Popu-

lar-Philosophen" mit ihren "Gemeinplätzen" (III, 44, 225).

und über die französische Lebensphilosophie des XVIII. Jahrhun-

derte erklärt er: "Die aktive Philosophie gehört zu der passiven

Wissenschaft des Lebens. Diese ist eine natürliche, antihisti-

sche Wirkung dieses Lebens, aber kein freier Produkt unse-

1)

rer magischen Erfindungskraft." (III, 127, 178).

b) Transzendente Empiriker: Jacobi, A. A. Jacobi's "Gefühle

Philosophie" behauptete bekanntlich, es sei im Interesse der

Wissenschaft, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu leugnen,

und brachte den Glauben als bloße Gefühlssache - W. verteidigten

die "Vernunft" - in schroffem Gegensatz zu der auf Absoluten

Unglauben angewiesenen, voraussetzungslosen Wissenschaft. Einer-

seits verteidigte Jacobi gegenüber der Kant'schen Theorie der

sinnlichen Erkenntnis den Standpunkt des Empirismus, anderer-

seits stützte er sich durch seinen "Lebensmoralis der menschlichen

Vernunft" aus dem begreifenden Erkennen zum Glauben als einer

unmittelbaren Erkenntnisart des Ueber sinnlichen. Passiver Empiris-

mus und Mystik stehen unvermittelt nebeneinander. "Jacobi" sagt

Novelle, "hat keinen Konstat und darum verfehlt er den Sinn

der Wissenschaftslehre, sucht derbe natürliche Realität und hat

keine Freunde am bloßen Philosophieren, am heiteren philosophi-

schen Bewusstsein - Wirken und Anschauung." (III 39, 198) Zu dem

"Mystizismus des gesunden Menschenverstandes" zählt Novelle

auch Mathias Glandius, (A. A. Jacobi). (III, 124, 127).

1.) Vergleich III, 57, 288: "Der Realist ist der Idealist,

der von sich selbst nichts weiß."



der „Orthodoxen“ auf Fichte's „entgegengesetztes Ver-  
 Claudius Gefühlsmystizismus trennt scharf zwischen Verstand und  
 göttlicher Offenbarung.<sup>1)</sup> Die dem Empiriker von Novalis zugesproche-  
 ne „Passivität des Denkens“ zeigt sich bei ihm am besten in seinem  
 Verhältnis zu Kant, dem er nicht zutraute, ob er sein eigenes System  
 glaubte und dessen Lehre von der Raumzeitlichkeit und den Kategorien  
 ihm „wie leere Bouteillen in einem Weinkeller“ vorkamen. So  
 schrieb er an Jacobi und begründete es mit den Worten: „Ich kann  
 denn höchstens an eine reine Logik denken, aber keine reine Natur-  
 lehre. Diese fordert etwas Positives, einen Schlag an die Glocke, und  
 wie der in der Theologie nur von der Offenbarung herkommt, so kann  
 er hier nur von der Erfahrung herkommen, und das ist nicht a priori“  
 Dem geistreichen, literarisch tätigen österreichischen Feldmarschall  
 Carl Joseph Fürst de Ligne weist Novalis eine Mittelstellung zwischen  
 den „reinen Empirikern“ und den „transzendentalen“ zu.

2.) Dogmatiker: Diese Stufe umfaßt einerseits die Scholastiker,  
 die „aus logischen Atomen“ das Weltall aufbauen, deren Ziel ein  
 „unendliches Automat“ ist, und andererseits die Schwärmer, die  
 transzendentalen Dogmatiker, die „roh, intuitiv, bloß dynamisch“  
 sind (II, 173, 8). Das Verfahren der Scholastiker beruht auf der Er-  
 setzung der wirklichen Welt durch eine vorgestellte Zeichenwelt u.  
 damit „auf dem gewöhnlichen trägen Behagen des Menschen am Will-  
 kürlichen und Selbstgemachten und Festgesetzten“ (III, 48, 238),<sup>3)</sup>  
 das Vorgehen der Schwärmer auf einer vollkommenen passiven Hingabe  
 an das bewußte, dynamische Seelenleben. Von seinem Standpunkte der  
 „Selbstdurchdringung des Geistes“, der Erhebung des intuitiven Er-  
 lebens zum Bewußtsein verwirft Novalis natürlich das passive Aufge-  
 ben der eigenen Persönlichkeit in der absoluten mystischen Ekstase,  
 der vermeintlichen Vereinigung mit dem Absoluten, mit Gott, und ver-  
 urteilt die „so berücksichtigte Spekulation“, den „verschrien, fal-  
 schen Mystizismus, den Glauben an die Ergründung der Dinge an sich“,  
 da doch der Kritizismus die „Notwendigkeit der Begrenzung, Deter-  
 mination, Innehaltung“ zeige (III, 185, 114). Er selbst reduziert  
 die mystische „Ekstase“ zur „intellektualen Anschauung“ (III, 186,  
 119) und weist gegenüber dem „Verdienst der freiwilligen Passivität“

1.) Wie Novalis in dieser Sache dachte, zeigt seine Verurteilung der „  
 Annihilation“ der Vernunft durch die Herrnhuter: „Es ist ein äußerst  
 bequemes Verfahren sich aller Mühe des Forschens zu überheben und  
 allem innern und äußern Streit und Zwiespalt ein Ende zu machen“ (II,  
 193, 54) „Aus Tätigkeit u. Ahndung“ ist für Novalis der „mysti-  
 sche Dogmatismus des Orients“, der Glaube an „höhere Mitteilung der  
 Erkenntnis“, der „intellektuelle Quietismus“ entstanden, und er  
 fordert im Sinne seiner „tätigen“ Religiosität eine „tätige Bear-  
 beitung und Erhebung der Trägheit“ (III, 52, 254). 2.) C. Möncheberg:  
 „Mathias Claudius. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte  
 seiner Zeit.“ (Galerie hamburgischer Theologen, VI, Hamb. 1869) S. 321;  
 Gelegentlich des Atheismusstreites Fichte's verspottete M. Claudius  
 im Wandsbecher Boten die kritische Philosophie mit den Worten: „Es  
 hat der Scharfsinn unserer Zeit – Einen neuen Fund gemacht – Die Din-  
 ge sind nicht, was sie deuten – Ein jeder nehme sich in Acht. – Krank  
 ist in sich vielleicht gesund, – die Sonn' in sich ein Pudelhund“  
 (ebd. S. 324). 3.) „Umgekehrt“ erklärt Novalis, „findet man Leute,  
 die von der Vorstellungs- u. Zeichenwelt nichts wissen wollen; das  
 sind rohsinnliche Menschen, ... deren träge, plumpe, knechtische Ge-  
 sinnung man in unseren Zeiten auch teilweise zum System erhoben hat  
 (Rousseau, Helvetius, Lokke u. s. w.“ (ebd.)



1)   
 Götlicher Offenbarung. Die dem Empiriker von Novallis zugesprochene   
 ne „Passivität des Denkens“ zeigt sich bei ihm am besten in seinem   
 Verhältnis zu Kant, dem er nicht zustimmt, ob er sein eigenes System   
 glaubte und dessen Lehre von der Rationalität und den Kategorien   
 ihm „kann wie leere Bontellen in einem Weinkelner“ vorkommen. So   
 schreibt er an Jacob und begründete es mit den Worten: „Ich kann   
 denn höchstens an eine reine Logik denken, aber keine reine Natur-   
 lehre. Diese fordert etwas Positives, einen Schlag an die Glocke, und   
 wie der in der Theologie nur von der Offenbarung herkommt, so kann   
 er hier nur von der Erfahrung herkommen, und das ist nicht a priori“   
 Dem Götlichen, literarisch tätigen österreichischen Philosophen   
 Carl Joseph Türst de Migne weist Novallis eine Mittelstellung zwischen   
 den „reinen Empiriker“ und den „transzendentalen“ zu.   
 2) Dogmatiker: Diese Stufe umfaßt einerseits die Scholastiker,   
 die „aus logischen Atomen“ das Weltall aufbauen, deren Ziel ein   
 „unendliches Atomat“ ist, und andererseits die Schwärmer, die   
 transzendentalen Dogmatiker, die „rob, intuitiv, bios dynamisch“   
 sind (II, 173, 8). Das Verfahren der Scholastiker beruht auf der Er-   
 setzung der wirklichen Welt durch eine vorgestellte Zeichenwelt u.   
 damit „auf dem gewöhnlichen trügen Betragen des Menschen am Will-   
 klichen und Selbstgemachten und Festgesetzten“ (III, 48, 238).   
 Das Vorgehen der Schwärmer auf einer vollkommen passiven Hingabe   
 an das bewußte, dynamische Geleihen. Von seinem Standpunkte der   
 „Selbstüberwindung des Geistes“, der Erhebung des intuitiven Er-   
 lebens zum Bewußtsein verurteilt Novallis natürlich das passive Aufge-   
 ben der eigenen Persönlichkeit in der absoluten mystischen Ekstase,   
 der vermeintlichen Vereinigung mit dem Absoluten, mit Gott, und ver-   
 urteilt die „so berückelichte Spekulation“, den „verschollenen, fal-   
 schen Mystismus, den Glauben an die Begründung der Dinge an sich“,   
 da doch der Kritismus die „Notwendigkeit der Begrenzung, Deter-   
 mination, Innerhaltung“ zeigt (III, 185, 114). Er selbst reduziert   
 die mystische „Ekstase“ zur „intellektuellen Anschauung“ (III, 186,   
 119) und weist gegenüber dem „Verdienst der freiwilligen Passivität“



der „mystischen Orthodoxen“ auf Fichte's „entgegengesetztes Verdienst“ hin( III, 181, 84).

3.) Kritizismus. Geht die erste Stufe, der Empirismus vom gegebenen Stoff aus und gelangt sie höchstens zu einem „Mystizismus des gesunden Menschenverstandes“, so geht schon die zweite Stufe, der Dogmatismus vom Absoluten aus( vgl. II, 173, 8), die dritte Stufe aber, der Kritizismus, sucht im Menschen selbst den absoluten Mittelpunkt.<sup>1)</sup> „Kant setzt die feste, ruhende, gesetzgebende Kraft a priori in uns – die älteren Philosophen setzten sie ausser uns. So hat also in der Philosophie der entgegengesetzte Weg gegolten als in der Astronomie. Hier hat man meist die Erde als fix und den Himmel als sie umrollend gedacht – in der Philosophie hingegen hat man zuerst das Ich als bewegt und sich um die Gegenstände drehend gedacht, und die Revolutionäre beider Wissenschaften haben nachher gewechselt.“ ( III, 167, 9). Vollends Fichte's Philosophie ist für Novalis eine „Aufforderung zur Selbsttätigkeit“ ( III, 167) geworden. Wie Novalis die schöpferische Tätigkeit der Überindividuellen Vernunft in die individuelle übergeführt und wie er bald an Fichte anknüpfend bald sich von ihm entfernend, die aussermechanische, von innen heraus tätige Weltbetrachtung zum Prinzip seines „magischen Idealismus“ erhoben hat, haben wir schon im Einzelnen und im ganzen zu würdigen gesucht.

1.) Vergleiche III, 77, 378.

scheint das Wort „Idealist“ eine positive Bedeutung zu haben: Idealist = ein Mensch, der nicht eher etwas praktisch anwenden möchte, als bis er es schon vollkommen imstande war, während man sich doch, um etwas Bestimmtes tun und erreichen zu können, provisorische Bestimmte Grenzen setzen muß, um durch praktische Versuche und Übungen erst allmählich zur erstrebten Vollkommenheit zu gelangen. Für den zweiten, übrigen Teil des Fragmentes bekommt aber das Wort „Idealist“ eine andere Bedeutung: „Magischer Idealist“ ein Mensch, der eine Wunderbewegung ein Wundersubjekt, eine Wundergehalt sucht. Wie der



Glaudius Gefühlsmystikismus trennt scharf zwischen Verstand und  
 göttlicher Offenbarung. Die dem Empiriker von Novalis ausgesproche-  
 ne „Passivität des Denkens“ zeigt sich bei ihm am besten in seinem  
 Verhältnis zu Kant, dem er nicht zustimmt, ob er sein eigenes System  
 glaubte und dessen Lehre von der Pantheistlichkeit und den Kategorien  
 ihm „xxx wie leere Bontellen in einem Weinkeile“ vorkamen. So  
 schrieb er an Jacob und begründete es mit den Worten: „Ich kann  
 denn höchstens an eine reine Logik denken, aber keine reine Natur-  
 lehre. Diese fordert etwas Positives, einen Schluß an die Glocke, und  
 wie der in der Theologie nur von der Offenbarung herkommt, so kann  
 er hier nur von der Erfahrung herkommen, und das ist nicht a priori“  
 Dem Getauschten, literarisch tätigen österreichischen Feldmarschall  
 Carl Joseph Fürst de Ligne wies Novalis eine Mittelstellung zwischen  
 den „reinen Empirikern“ und den „transzendentalen“ zu.  
 2.) Dogmatiker: Diese Stufe umfaßt einerseits die Scholastiker,  
 die „aus logischen Atomen“ das Weltall aufbauen, deren Ziel ein  
 „unendliches Atomat“ ist, und andererseits die Schwärmer, die  
 transzendentalen Dogmatiker, die „roh, intuitiv, blind dynamisch“  
 sind (II, 173, 8). Das Verfahren der Scholastiker beruht auf der Er-  
 setzung der wirklichen Welt durch eine vorgestellte Zeichenwelt u.  
 damit „auf dem gewöhnlichen Tragen Betragen des Menschen am Will-  
 klichen und Selbstgemachten und Festgesetzten“ (III, 48, 238).  
 Das Vorgehen der Schwärmer auf einer vollkommenen passiven Hingabe  
 an das bewußte, dynamische Gelebte. Von seinem Standpunkte der  
 Selbstüberwindung des Getauschten, der Erhebung des intuitiven Er-  
 lebens zum bewußten vertritt Novalis intuitiv das passive Aufge-  
 ben der eigenen Betrachterschaft in der absoluten mystischen Klasse,  
 der vermittelten Vereinigung mit dem Absoluten, mit Gott, und ver-  
 urteilt sie „so der ökonomische Spekulation“, der vermittelten, fal-  
 schen Mystik, der stützt an die Trennung der Dinge an sich.“  
 Da doch der Kritizismus die „Notwendigkeit der Berechnung, der  
 Minution, Innerlichkeit“ (III, 183, 112). Er selbst reduziert  
 die mystische „Klasse“ zur „intellektuellen Anschauung“ (III, 183,  
 112) und vertritt gegenüber dem „Verstand der freiwilligen Passivität“  
 die „Klasse der intellektuellen Anschauung“ (III, 183, 112).



der „mystischen Orthodoxen“ auf Fichte's „entgegengesetztes Verdienst“ hin( III, 181, 84).

3.) Kritizismus. Geht die erste Stufe, der Emoirismus vom gegebenen Stoff aus und gelangt sie höchstens zu einem „Mystizismus des gesunden Menschenverstandes“, so geht schon die zweite Stufe, der Dogmatismus vom Absoluten aus( vgl.II, 173, 8), die dritte Stufe aber, der Kritizismus, sucht im Menschen selbst den absoluten Mittelpunkt.<sup>1)</sup> „Kant setzt die feste, ruhende, gesetzgebende Kraft a priori in uns – die älteren Philosophen setzten sie ausser uns. So hat also in der Philosophie der entgegengesetzte Weg gegolten als in der Astronomie. Hier hat man meist die Erde als fix und den Himmel als sie umrollend gedacht – in der Philosophie hingegen hat man zuerst das Ich als bewegt und sich um die Gegenstände drehend gedacht, und die Revolutionärs beider Wissenschaften haben nachher gewechselt.“ ( III, 167, 9). Vollends Fichte's Philosophie ist für Novalis eine „Aufforderung zur Selbsttätigkeit“ ( III, 167) geworden. Wie Novalis die schöpferische Tätigkeit der Überindividuellen Vernunft in die individuelle übergeführt und wie er bald an Fichte anknüpfend bald sich von ihm entfernend, die aussermechanische, von innen heraus tätige Weltbetrachtung zum Prinzip seines „magischen Idealismus“ erhoben hat, haben wir schon im Einzelnen und im ganzen zu würdigen gesucht.

1.) Vergleiche III, 77, 378.

scheint das Wort „Idealist“ eine peccorative Bedeutung zu haben: Idealist = ein Mensch, der nicht eher etwas praktisch anwenden möchte, als bis er es schon vollkommen imstande wäre, während man sich doch, um etwas Bestimmtes tun und erreichen zu können, provisorische Bestimmte Grenzen setzen muß, um durch praktische Versuche und Übungen erst allmählich zur erstrebten Vollkommenheit zu gelangen. Für den zweiten, übrigen Teil des Fragmentes bekommt aber das Wort „Idealist“ eine andere Bedeutung: „Magischer Idealist“ ein Mensch, der eine Wunderbewegung ein Wundersubjekt, eine Wundergestalt sucht. Wie der



der „mystischen Orthodoxen“ auf Fichte's „entgegengesetztes Ver-  
dienst“ hin (III, 181, 84).

3.) Kritizismus. Geht die erste Stufe, der Egoismus vom Ge-  
gebenen Stoff aus und gelangt als höchstes zu einem „Mystizismus  
des gesunden Menschenverstandes“, so geht schon die zweite Stufe,  
der Dogmatismus vom Absoluten aus (vgl. II, 173, 8), die dritte Stu-  
fe aber, der Kritizismus, sucht im Menschen selbst den absoluten Mit-  
telpunkt. „Kant setzt die feste, ruhende, gesetzgebende Kraft  
a priori in uns – die älteren Philosophen setzten sie außer uns. So  
hat also in der Philosophie der entgegengesetzte Weg gegolten als in  
der Astronomie. Hier hat man meist die Erde als fix und den Himmel  
als umhergehend gedacht – in der Philosophie hingegen hat man zu-  
erst das Ich als bewegt und sich um die Gegenstände drehend gedacht,  
und die Revolutionäre beider Wissenschaften haben nachher gewechselt.“  
(III, 167, 9). Vollends Fichte's Philosophie ist für Novalis eine  
„Anforderung zur Selbsttätigkeit“ (III, 167) geworden. Wie No-  
valis die schöpferische Tätigkeit der überindividuellen Vernunft  
in die individuelle Übergeht und wie er bald an Fichte anknüpfend  
bald sich von ihm entfernend, die auseinandergehenden, von innen her-  
aus tätige Weltbeziehung zum Prinzip seines „magischen Idealis-  
mus“ erhoben hat, haben wir schon im Einzelnen und im Ganzen zu wür-  
digen gesucht.

#### 1.) Vergleichende III, 173, 378. Vergleichende III, 173, 378.



# Anhang.

zweite Teil mit dem ersten, mit dem er durch den Satz: „Er ist ein magischer Idealist, wie es magische Realisten gibt“ verbunden ist, innerlich unverwundbar unverwundbar. Wir stellen nur die offizielle Mangelhaftigkeit des Fragmentes, die seine er-

Mit Fragment III, 16,58 haben wir das letzte der 5 Fragmente (III, 106,480,II, 199,73; III, 384, 1165; III, 332, 930;) die direkt den „magischen Idealismus“ nennen und auf die wir unsere einzelnen Kapitel hingesteuert haben, durch den dargestellten Zusammenhang verständlich gemacht. Dies ist und nicht gelungen mit dem rätselhaften Fragn. III, 97, 440, das wir für die Darstellung zu verwenden, daher auch nicht in der Lage waren.

Dieses Fragment ist schon deshalb unverständlich, weil es aus zwei Gedankengängen besteht, die mit einander nicht gedanklich-logisch, sondern nur assoziativ verbunden zu sein scheinen: „Wenn man etwas Bestimmtes tun und erreichen will, so muß man sich auch provisorische bestimmte Grenzen setzen. Der aber dies nicht will, der ist vollkommen wie der, der nicht eher schwimmen will, bis er's kann. Es ist ein magischer Idealist, wie es magische Realisten gibt. Jener sucht eine Wunderbewegung, ein Wundersubjekt- dieser ein Wunderobjekt, eine Wundergestalt. Beides sind logische Krankheiten, Wahnarten, in denen sich allerdings das Ideal auf eine doppelte Weise offenbart oder spiegelt.- Heilige, isolierte Wesen, die das höhere Licht wunderbar brechen - Wahrhafte Propheten. So ist auch der Traum prophetisch- Karikatur einer wunderbaren Zukunft.“ (III,97, 440).

Für den ersten Teil des Fragmentes ( die ersten drei Sätze) scheint das Wort „Idealist“ eine pejorative Bedeutung zu haben: Idealist = ein Mensch, der nicht eher etwas praktisch anwenden möchte, als bis er es schon vollkommen imstande wäre, während man sich doch, um etwas Bestimmtes tun und erreichen zu können, provisorische Bestimmte Grenzen setzen muß, um durch praktische Versuche und Übungen erst allmählich zur erstrebten Vollkommenheit zu gelangen. Für den zweiten, übrigen Teil des Fragmentes bekommt aber das Wort „Idealist“ eine andere Bedeutung: „Magischer Idealist“ ein Mensch, der eine Wunderbewegung ein Wundersubjekt, eine Wundergestalt sucht. Wie der



Mit Fragment III, 18, 28 haben wir das letzte der 5 Fragmente (III, 106, 480, II, 199, 73; III, 384, 1165; III, 332, 930; ) die direkt den „magischen Idealismus“ nennen und auf die wir unsere ersten Kapitel hingesteuert haben, durch den dargestellten Zusammenhang verständlich gemacht. Dies ist und nicht gelangen mit dem rätselhaften Traum. III, 97, 440, das wir für die Darstellung zu verwenden, daher auch nicht in der Lage waren.

Dieses Fragment ist schon deshalb unverstänlich, weil es aus zwei Gedankenketten besteht, die mit einander nicht gedanklich-logisch, sondern nur assoziativ verbunden zu sein scheinen: „Wenn man etwas Bestimmtes tun und erreichen will, so muß man sich auch provisorische bestimmte Grenzen setzen. Der aber dies nicht will, der ist vollkommen wie der, der nicht eher schwimmen will, bis er's kann.“

Es ist ein magischer Idealist, wie es magische Realisten gibt. Jener sucht eine Wunderbewegung, ein Wunderobjekt – dieser ein Wunderobjekt, eine Wundergestalt. Beides sind logische Krankheiten, Wahrheiten, in denen sich allerdings das Ideal auf eine doppelte Weise offenbart oder spiegelt. – Heilige, isolierte Wesen, die das höhere Licht wunderbarer brechen – Wahrhafte Propheten. So ist auch der Traum phantisch – Karikatur einer wunderbaren Zukunft.“ (III, 97, 440).

Für den ersten Teil des Fragmentes ( die ersten drei Sätze) scheint das Wort „Idealist“ eine positive Bedeutung zu haben: Idealist = ein Mensch, der nicht eher etwas praktisch anwenden möchte, als bis er es schon vollkommen imstande wäre, während man sich doch um etwas Bestimmtes tun und erreichen zu können, provisorische bestimmte Grenzen setzen muß, um durch praktische Versuche und Übungen erst allmählich zur erstrebten Vollkommenheit zu gelangen. Für den zweiten, übrigen Teil des Fragmentes bekommt aber das Wort „Idealist“ eine andere Bedeutung: „Magischer Idealist“ ein Mensch, der eine Wunderbewegung ein Wunderobjekt, eine Wundergestalt sucht. Wie der



zweite Teil mit dem ersten, mit dem er durch den Satz : „ Er ist  
 ein magischer Idealist, wie es magische Realisten gibt“ verbunden  
 ist, innerlich zusammenhängt, ist nicht auszuklügeln. Wir stellen  
 nur die stilistische Mangelhaftigkeit des Fragmentes, die seine er-  
 schöpfende Interpretation überhaupt unmöglich macht, fest und gehen  
 über zu dem im zweiten Teil behandelten Gegensatz vom „ Magischen  
 Idealist“ und „ Realist“: Was meint Novalis mit dieser Unterschei-  
 dung? Es liegt nahe, auf die „ Wunderbewegung“ das „ Wundersubjekt“  
 den ganzen Gedankenkomplex, den wir als „ magische Geistestätig-  
 keit“ zusammengefasst haben, zu beziehen, im Gegensatz zu der okkul-  
 tistischen Magie, die auf ein „ Wunderobjekt“, eine „ Wundergestalt“  
 ausgeht. Nun fußt aber der Gedankenkomplex, den wir als „ magische  
 Sinnestätigkeit“ bezeichnet haben, auf der okkultistischen Magie,  
 unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß er im letzten Grunde  
 zur willkürlichen Modifizierung des Weltbildes dienen soll, also  
 demselben Zweck, den auch die „ magische Geistestätigkeit“, das ma-  
 gische Produzieren hat. Insofern wären bloßes magisches Produzieren  
 oder bloße Magie im okkultistischen Sinne „ logische“ d.h. einsei-  
 tige „ Krankheiten“, in denen sich allerdings das „ Ideal“ -näm-  
 lich eben die durch den „ magischen Idealismus“ repräsentierte Ver-  
 bindung von okkultistischer Magie und tätigem geistigen Produzie-  
 ren- „ auf eine doppelte Art offenbar“, Diese Verbindung wäre im Sin-  
 ne des Fragmentes III, 72, 359 und der hiezu von uns Seite 72 ge-  
 lieferten Interpretation zu denken, also als „ magische Sinnestä-  
 tigkeit“ ( im Novalis'schen Sinne, sowie er sie schon teilweise  
 beim Künstler findet) und als „ magische Geistestätigkeit“, aus  
 denen beiden der „ magische Idealismus“ sich zusammensetzt.

Natürlich ist diese Interpretation nicht zwingend; eine zwin-  
 gende Interpretation unseres Fragmentes wird aber überhaupt nie-  
 mals möglich sein, da es ganz vereinzelt dasteht und keine einzige



zweite Teil mit dem ersten, mit dem er durch den Satz: „Er ist ein magischer Idealist, wie es magische Realisten gibt“ verbunden ist, innerlich zusammenhängt, ist nicht auszuküßeln. Wir stellen nur die stilistische Mangelhaftigkeit des Fragmentes, die seine erschöpfende Interpretation überhaupt unmöglich macht, fest und gehen über zu dem im zweiten Teil behandelten Gegensatz vom „Magischen Idealist“ und „Realist“: Was meint Novallas mit dieser Unterscheidung? Es liegt nahe, auf die „Wunderbewegung“ das „Wunderobjekt“ den ganzen Gedankenkomplex, den wir als „magische Geistesartigkeit“ zusammengefasst haben, zu beziehen, im Gegensatz zu der okkultistischen Magie, die auf ein „Wunderobjekt“, eine „Wundergestalt“ ausgeht. Nun führt aber der Gedankenkomplex, den wir als „magische Sinnestätigkeit“ bezeichnet haben, auf der okkultistischen Magie, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, dass er im letzten Grunde zur willkürlichen Modifizierung des Weltbildes dienen soll, also demselben Zweck, den auch die „magische Geistesartigkeit“, das magische Produzieren hat. Insofern wären bloßes magisches Produzieren oder bloße Magie im okkultistischen Sinne „logische“ d.h. einseitige „Frankheiten“, in denen sich allerdings das „Ideal“-ähnlich eben die durch den „magischen Idealismus“ repräsentierte Verbindung von okkultistischer Magie und tätigen geistigen Produzieren – auf eine doppelte Art offenbar. Diese Verbindung wäre im Sinne des Fragmentes III, 72, 359 und der hierin von uns Seite 72 gegebenen Interpretation zu denken, also als „magische Sinnestätigkeit“ (im Novallas'schen Sinne, sowie er sie schon teilweise beim Künstler findet) und als „magische Geistesartigkeit“, was keineswegs denen beiden der „magische Idealismus“ sich zusammensetzt. Natürlich ist diese Interpretation nicht zwingend; eine zwingende Interpretation unseres Fragmentes wird aber überhaupt niemals möglich sein, da es ganz vereinzelt dasteht und keine einzige Annahme zur Erklärung seiner Mangelhaftigkeit zu erlauben. 72. dem ersten, künftigen Teil des Fragmentes kommt aber das Wort „Idealist“ eine weitere Bedeutung. „Magischer Idealist“ ein Mensch, der eine Wundergestalt ein Wunderobjekt, eine Wundergestalt macht. Wie der



Parallele oder analoge Äußerung ihm zur Seite gestellt werden<sup>1)</sup> kann.  
 1.) Die Poesie als Schlussstein des „magischen Idealismus“.

-----  
 1.) Jedenfalls kann daraus, daß im unseren Fragment die Tätigkeit des „magischen Idealisten“ als „logische Krankheit“ bezeichnet ist, eine Ueberwindung des „magischen Idealismus“ durch Novalis nicht gefolgert werden, wie es Walzel tut (Euph. XV, 628, 799) denn unsere ganze Arbeit hat gezeigt, daß auch die auf das „Wunderobjekt“, die „Wundergestalt“ gerichtete Tätigkeit als „magische Sinnestätigkeit“ zum „magischen Idealismus“ gehört, daß also in unserem Fragment die Bezeichnung „magischer Idealist“ in einem eingeschränkten, den Begriff des „magischen Idealismus“ nicht erschöpfenden Sinne gebraucht ist. Uebrigens erklärt doch Novalis selbst, daß im „magischen Idealist“ und „Realist“ das „Ideal“ auf eine doppelte Weise sich spiegelt“, was darauf hinweist, daß es sich ihm nur um eine besonders geartete Verbindung der beiden handelt. - Bei dieser Gelegenheit bemerken wir, daß auch die anderen Fragmente, auf die Walzel seine Vermutung einer Ueberwindung des „magischen Idealismus“ stützt, durch den von uns dargelegten Zusammenhang im Sinne des „magischen Idealismus“ interpretiert werden konnte, so : II, 191, 51 (Walzel, aa.O. 799) vgl. Seite 40; III, 373, 1109 zeigt zwar eine Abschwächung gegenüber III, 384, 1165, doch kann daraus nicht eine Ueberwindung des „magischen Idealismus“ gefolgert werden. (Walzel, a.a.O. 799, 812, vgl. dazu bei uns Seite 76.) Zu II 288, 340 (Walzel, a.a.O. 628, 812). vgl. das spätere Kapitel über die „magische Moral“ Seite .

-----  
 1.) Es handelt sich uns hier natürlich nicht darum, die Poetik Novalis' erschöpfend darzulegen - diesbezüglich verweisen wir auf Havenstein -, sondern nur in flüchtigen Umrissen ihren Zusammenhang mit dem „magischen Idealismus“ zu zeigen.



Parallele oder analoge Äußerung ihm zur Seite gestellt werden kann. I.)

-----

I.) Jedenfalls kann daraus, daß im unseren Fragment die Tätigkeit des „magischen Idealismus“ als „logische Krankheit“ bezeichnet ist, eine Überwindung des „magischen Idealismus“ durch Novalis nicht gefolgert werden, wie es Walzel tut (Euph. XV, 828, 792) denn unsere ganze Arbeit hat gezeigt, daß auch die auf das „Wunderobjekt“, die „Wundergestalt“ gerichtete Tätigkeit als „magische Sinnestätigkeit“ zum „magischen Idealismus“ gehört, daß also in unserem Fragment die Bezeichnung „magischer Idealist“ in einem eingeschränkten, den Begriff des „magischen Idealismus“ nicht erschöpfenden Sinne gebraucht ist. Uebrigens erklärt doch Novalis selbst, daß im „magischen Idealist“ und „Realist“ das „Ideal“ auf eine doppelte Weise sich spiegelt, was darauf hinweist, daß es sich ihm nur um eine besondere gesteuerte Verbindung der beiden handelt. - Bei dieser Gelegenheit bemerken wir, daß auch die anderen Fragmente, auf die Walzel seine Vermutung einer Überwindung des „magischen Idealismus“ stützt, durch den von uns dargestellten Zusammenhang im Sinne des „magischen Idealismus“ interpretiert werden könnte, so: II, 191, 51 (Walzel, a.a.O. 792) vgl. Seite 40; III, 873, 1109 zeigt zwar eine Abschöpfung gegenüber III, 384, 1185, doch kann daraus nicht eine Überwindung des „magischen Idealismus“ gefolgert werden. (Walzel, a.a.O. 792, 812, vgl. dazu bei uns Seite 76.) Zu II 328, 340 (Walzel, a.a.O. 828, 812) vgl. das spätere Kapitel über die „magische Moral“ Seite .



Gegenwart oder Berührung äußerer Reize gebunden" (II, 80, 305) 1)  
 c) Die Poesie als Schlußstein des „magischen Idealismus“.

so umfaßt seine Tätigkeit auch alle Elemente, die wir als charakteristisch für die „magische Sinnestätigkeit“ feststellen haben. „Man beschuldigt“, sagt Novalis im Lehrling zu Sais, die Dichter der Uebertreibung, und hält ihnen ihre bildliche uneigentliche Sprache gleichsam nur zugute, ja man begnügt sich ohne tiefere Untersuchung, ihrer Phantasie jene wunderliche Natur zuzuschreiben, die manches sieht und hört, was andere nicht sehen und hören, und die in einem lieblichen Wahnsinn mit der wirklichen Welt nach ihrem Belieben schaltet und waltet; aber mir scheinen die Dichter noch bei weitem nicht genug zu übertreiben, nur dunkel den Zauber jener Sprache zu ahnden und mit der Phantasie nur so zu spielen, wie ein Kind mit dem Zauberstabe seines Vaters spielt.“ (IV, 31.).

Im Kapitel über die „magische Sinnestätigkeit“ haben wir gezeigt, wie für Novalis die produktive Sinnestätigkeit des Künstlers, die a priori das Weltbild modifiziert zum „magischen-“, „tätigen“ Gebrauch der Organe“ gehört. Der Dichter hat „die Einbildungskraft, das Sprachorgan und die Empfindung oder vielmehr schon mehrere Organe zugleich, deren Wirkung es vereinigt auf das Sprachorgan oder auf die Hand hinleitet, in seiner Gewalt, und wirkt durch sie beliebig, stellt durch sie beliebig Geisterwelt dar.“ (II, 192, 52).

So erscheint die Dichtkunst als „willkürlicher, tätiger, produktiver Gebrauch unserer Organe“ (III, 14, 51). Das Hauptorgan des Dichters, die Einbildungskraft, ist „der wunderbare Sinn, der uns alle Sinne ersetzen kann und der so sehr schon in unserer Willkür steht. Wenn die äußeren Sinne ganz unter mechanischen Gesetzen zu stehen scheinen, so ist die Einbildungskraft offenbar nicht an die

1.) Es handelt sich uns hier natürlich nicht darum, die Poetik Novalis' erschöpfend darzutun – diesbezüglich verweisen wir auf Havenstein –, sondern nur in flüchtigen Umrissen ihren Zusammenhang mit dem „magischen Idealismus“ zu zeigen.



c) Die Poesie als Schlussstein des „magischen Idealismus“.

„Man beschuldigt“, sagt Novalis im Vorwort zu Sate, die Dichter der Uebersetzung, und hält ihnen ihre bildliche ungenügende Sprache gleichsam zur Last, ja man begnügt sich ohne tiefere Untersuchung, ihrer Phantasie jene wunderliche Natur zuzuschreiben, die manches sieht und hört, was andere nicht sehen und hören, und die in einem lieblichen Wahn mit der wirklichen Welt nach ihrem Belieben schaltet und waltet; aber mir scheinen die Dichter noch bei weitem nicht genug zu überstreben, nur dunkel den Zauber jener Sprache zu ahnden und mit der Phantasie nur so zu spielen, wie ein Kind mit dem Zauberstab seines Vaters spielt.“ (IV, 31.).

Im Kapitel über die „magische Sinnestätigkeit“ haben wir gezeigt, wie für Novalis die produktive Sinnestätigkeit des Künstlers, die a priori das Weltbild modifiziert zum „magischen-“, „tätigen“ Gebrauch der Organe“ gehört. Der Dichter hat „die Einbildungskraft, das Sprachorgan und die Empfindung oder vielmehr schon mehrere Organe zugleich, deren Wirkung es vereinigt auf das Sprachorgan oder auf die Welt hinwirkt, in seiner Gewalt, und wirkt durch sie beliebig, stellt durch sie beliebig Gestalten dar.“ (II, 192, 52).

So erscheint die Dichtkunst als „willkürlicher, tätiger, produktiver Gebrauch unserer Organe“ (III, 14, 51). Das Hauptorgan des Dichters, die Einbildungskraft, ist „der wunderbarste Sinn, der uns alle Sinne ersetzen kann und der so sehr schon in unserer Willkür steht. Wenn die äußeren Sinne ganz unter mechanischen Gesetzen zu stehen scheinen, so ist die Einbildungskraft offenbar nicht an die I.) Es handelt sich um hier natürlich nicht darum, die Poesie Novalis' erschöpfend darzustellen – diesbezüglich verweisen wir auf Havestadt –, sondern nur in flüchtigen Umrissen ihren Zusammenhang mit dem „magischen Idealismus“ zu zeigen.



Gegenwart oder Berührung äußerer Reize gebunden" ( II, 60, 305).

Nähert sich der Dichter dem Ideal der „magischen Sinnestätigkeit“ so umfaßt seine Tätigkeit auch alle Elemente, die wir als charakteristisch für die „magische Geistestätigkeit“ festgestellt haben.

Die auf die genial kombinierende Beziehungstätigkeit des Bewußtseins gegründete Philosophie Novalis' mündet in die Dichtkunst, den höchsten Grad des Denkens und Empfindens: „ Je unermesslicher und mannigfacher der Horizont des Bewußtseins wird, desto mehr verschwindet die individuelle Größe und desto merklicher wächst, desto offener wird die geistige Vernunftgröße des Menschen. Je größer und höher das Ganze, desto merkwürdiger das Einzelne... Mit der Bildung und Festigkeit des Denkens wächst die Freiheit. Die Mannigfaltigkeit der Methoden nimmt zu - am Ende weiß der Denker aus Jedem alles zu machen. ( Der Philosoph wird zum Dichter. Dichter ist nun der höchste Grad des Denkens oder Empfindens. " )(III, 107, 485)

Die Poesie als „ Darstellung der inneren Welt in ihrer Gesamtheit“ d.h. also des „ Gemütes“, muß „ selbsttätig, eigentümlich, allgemein, verknüpfend und schöpferisch“ sein (II, 299, 381) Ihr Verfahren beruht auf „ tätiger Ideenassoziation, aus selbsttätiger, absichtlicher, idealischer Zufallproduktion“ (II, 300, 384).

Wir haben früher gesehen, wie Novalis gerade auf die „ tätige Ideenassoziation“ und auf die Erweiterung des Bewußtseins über die gegebene Welt seine Lebenskunst, als die Kunst, alles in Poesie zu verwandeln, gründet. „ Wie die Philosophie durch System und Staat die Kräfte des Individuums mit den Kräften der Menschheit und des Weltalls verstärkt, das Ganze, zum Organ des Individuums, und das Individuum zum Organ des Ganzen macht - so die Poesie, in Ansehung des Lebens. Das Individuum lebt im Ganzen und das Ganze im Individuum. Durch Poesie entsteht die höchste Sympathie und Koaktivität, die innigste Gemeinschaft des Eddlichen und Unendlichen“ ( III, 176, 52).

Wenn die Philosophie ihre Ideen zu einem System entwickelt, das die Welt wieder spiegeln soll, wenn der Philosoph „ alles ord-



Wenn die Philosophie ihre Ideen zu einem System entwickelt, das die Welt wieder spiegeln soll, wenn der Philosoph „alles ordnen“ (III, 176, 52).

Koaktivität, die innigste Gemeinschaft des Fühlenden und Unendlichen im Individuum. Durch Poesie entsteht die höchste Sympathie und Ansehung des Lebens. Das Individuum lebt im Ganzen und das Ganze und das Individuum zum Organ des Ganzen macht – so die Poesie, in und des Weltalls verstärkt, das Ganze, zum Organ des Individuums, Staat die Kräfte des Individuums mit den Kräften der Menschheit zu verbinden, gründet. „Wie die Philosophie durch System und gegebene Welt seine Lebenskunst, als die Kunst, alles in Poesie Ideenassoziation“ und auf die Erweiterung des Bewusstseins über die Wir haben früher gesehen, wie Novallas gerade auf die „tätige absehbare, idealischer Zuspitzung“ (II, 300, 384).

Fahren beruht auf „tätiger Ideenassoziation, aus selbsttätiger, allgemein, verknüpfend und schöpferisch“ sein (II, 329, 381) in Ver-  
heit“ d.h. also des „Gemütes“, muß „selbsttätig, eigenständig,  
Die Poesie als „Darstellung des inneren Welt in ihrer Gesamt-  
nun der höchste Grad des Denkens oder Empfindens.“ (III, 107, 485)  
dem alles zu machen. (Der Philosoph wird zum Dichter, Dichter ist  
tätigkeit der Methoden nimmt zu – am Ende weiß der Denker aus Je-  
Bildung und Festigkeit des Denkens wächst die Freiheit. Die Mächtig-  
und höher das Ganze, desto merkwürdiger das Einzelne... Mit der  
offenbarer wird die geistige Vernunftgröße des Menschen. Je größer  
schwindet die individuelle Größe und desto merklicher wächst, desto  
männlicher der Horizont des Bewusstseins wird, desto mehr ver-  
höchsten Grad des Denkens und Empfindens: „Je unermesslicher und  
seine gegründete Philosophie Novallas' mündet in die Dichtkunst, den  
Die auf die genial kombinierende Beziehungstätigkeit des Bewusst-  
teristisch für die „magische Geistesfähigkeit“ festgestellt haben.  
so umfaßt seine Tätigkeit auch alle Elemente, die wir als karak-  
Nähert sich der Dichter dem Ideal der „magischen Sinnestätigkeit“  
Gegenwart oder Beherrschung äußerer Reize gebunden“ (II, 60, 305).



net", so „löst der Dichter alle Bande auf" und bildet durch die Poesie „die schöne Gesellschaft, die Weltfamilie, die schöne Haushaltung des Universums" (III, 178, 52). Daher stellt der Dichter das Unendliche auf eine andere Weise dar als der Philosoph: er „romantisiert!" die Welt durch eine „qualitative Potenzierung", indem er „dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein" gibt, und umgekehrt, dem „Höheren, Unbekannten, Mystischen, Unendlichen" einen „geläufigen Ausdruck" verleiht" (III, 45, 232).

Die „idealische Zufallproduktion" und die „qualitative Potenzierung" führt Novalis dazu, im Märchen den „Kamm der Poesie" zu erblicken: „alles poetische muß märchenhaft sein. Der Dichter bettet den Zufall an" (III, 46). Das Märchen ist ein „Ensemble wunderbarer Dinge und Begebenheiten", eine „musikalische Phantasie" (II, 308, 414), in der „die ganze Natur auf eine wunderliche Art mit der ganzen Geisterwelt vermischt ist" (II, 309, 415). Das Mittel, das dem Dichter dient, Natur und Geisterwelt zu vermischen, ist das Symbol. Dadurch wird die Poesie zur „symbolischen Darstellung der „transzendentalen Welt" (III, 178, 52). Gerade in der „Absolutisierung, Universalisierung...des individuellen Momentes" liegt das „eigentliche Wesen des Romantisierens" (III, 343, 970).

Die „tätige Ideenassoziation" der Poesie soll aber nicht als die einer dynamischen Intuition das einzige Element der Poesie bilden, da sonst des Dichters Freiheit gegenüber seinem Produkte verloren ginge. „Begeisterung ohne Verstand ist unnütz und gefährlich" und die „kühle, belebende Wärme eines dichterischen Gemüts" ist gerade das Widerspiel von jener wilden Hitze eines kränklichen Herzens. Diese ist arm, betäubend und vorübergehend; jene sondert alle Gestalten rein ab, begünstigt die Ausbildung der mannigfaltigsten Verhältnisse, und ist ewig durch sich selbst" (IV, 166f). Intuition und Bewußtsein, Begeisterung und Verstand, Gefühl und zweckvolle Absichtlichkeit machen erst zusammen die wahre Kunst aus.

1.) vgl. III, 178, 52 „Der echte Anfang ist Naturpoesie. Am Ende ist der zweite Anfang - und ist Kunstpoesie."



net", so "läßt der Dichter alle Bande auf" und bildet durch die Poesie "die schöne Gesellschaft, die Weltfamilie, die schöne Haushaltung des Universums" (III, 178, 52). Daher stellt der Dichter das Unendliche auf eine andere Weise dar als der Philosoph: er "romantisiert" die Welt durch eine "qualitative Potenzierung", indem er "dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehen, dem Bekannten das Wunder des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein" gibt, und umgekehrt, dem "Höheren, Unbekannten, Mystischen, Unendlichen" einen "geistigen Ausdruck" verleiht" (III, 48, 232).

Die "ideale Zufallsproduktion" und die "qualitative Potenzierung" führt Vossler dann, im Märchen den "Kamm der Poesie" zu erblicken: "alles poetische muß märchenhaft sein. Der Dichter wendet den Zufall an" (III, 46). Das Märchen ist ein "Ensemble wunderbarer Dinge und Begebenheiten", eine "musikalische Phantasie" (II, 308, 414). In der "die ganze Natur auf eine wunderliche Art mit der ganzen Geisteswelt vermischt ist" (II, 309, 415). Das Mittel, das dem Dichter dient, Natur und Geisteswelt zu vermischen, ist das Symbol. Dadurch wird die Poesie zur "symbolischen Darstellung der 'transzendentalen Welt'" (III, 178, 52). Gerade in der "Absolutierung, Universalisierung... des individuellen Moments" liegt das "eigentliche Wesen des Romantischen" (III, 243, 270).

Die "tätige Ideensoziation" der Poesie soll aber nicht als die einer dynamischen Intuition das einzige Element der Poesie bilden, da sonst das Dichters "Freiheit gegenüber seinem Produkte verloren ginge". "Regelung ohne Verstand ist unnütz und gefährlich" und die "Kühle, belebende Wärme eines dichterischen Gemüts" ist gerade das Widerspiel von jener wilden Hitze eines kranken Herzens. Diese ist arm, betäubend und vorübergehend; jene sonderbar alle Gestalten rein ab, begünstigt die Ausbildung der mannigfaltigsten Verhältnisse, und ist ewig durch sich selbst" (IV, 168f).

Intuition und Bewußtsein, Regelung und Verstand, Gefühl und zweckvolle Absichtlichkeit machen erst zusammen die wahre Kunst aus.



Die echte intuitive Darstellung „beruht auf systematischem Denken und Schauen“ ) III, 226, 377) Und so erwartet Novalis von der „künftigen transzendentalen Poesie“ ein „bewußtes organisches poetisieren“, da die bisherigen „dynamischen“ Dichter nur „ohne ihr Wissen organisch poetisierten“ und daher „größtenteils nun im Einzelnen echt poetisch, im Ganzen aber gewöhnlich unpoetisch waren“ ( III, 9,19). „Instinkt ist Kunst ohne Absicht – Kunst, ohne zu wissen, wie und was man macht. Der Instinkt läßt sich in Kunst verwandeln, durch Beobachtung der Kunsthandlung. Was man also macht, das läßt sich am Ende kunstmäßig zu machen erlernen. Kunst, das Lächerliche und das Romantische hervorzubringen“ ( III, 230, 401). <sup>1)</sup> Al-  
les Unwillkürliche soll als in Willkürliches verwandelt werden.  
– Gerade das Wesen der an Fichte's „intellektualen Anschauung“ orientierten romantischen „Schriftstellerkunst“ fordert, daß der Dichter frei über sein Produkt sich erhebt und nicht in seinem eigenen Werke aufgeht. „Darstellen um darzustellen ist ein freies Darstellen. Es wird damit nur angedeutet, daß nicht das Objekt als solches, sondern das Ich, als Grund der Tätigkeit, die Tätigkeit bestimmen soll. Dadurch erhält das Kunstwerk einen freien, selbständigen, idealischen Charakter, einen imposanten Geist, denn es ist sichtbares Produkt eines Ich.... Das Objekt soll uns als Produkt des Ich bestimmen, nicht als blosses Objekt“ ( III, 115, 523) Die im Kunstwerk zum Ausdruck kommende, sichtbare Freiheit des Autors gegenüber seinem Werke bildet aber das Wesen der „romantischen Ironie“, die der ästhetischen Illusion als solcher sich bewußt bleiben und so die schöpferische Subjektivität als menschlichen Geistes genießen will. So sehen wir, wie alle psychologischen Elemente des „magischen Idealismus“ in der Poetik Novalis' zusammenlaufen. Ist doch der ganze „magische Idealismus“ von Haus aus darauf angelegt, im künstlerischen Produzieren seinen natürlichen Abschluß und Gipfelpunkt zu finden. Die Poesie, „vefaßt im Grunde alle transzendente Funktionen, und enthält in der Tat das Transzendente selbst. Der transzendente Dichter ist der transzendente Mensch überhaupt (III, 178, 52).

1.) vgl. III, 178, 52 „Der echte Anfang ist Naturpoesie. Am Ende ist der zweite Anfang – und ist Kunstpoesie.“



Die echte intuitive Darstellung „beruht auf systematischen-  
 ken und Schönen“ (III, 228, 277) Und so erwartet Novelle von der  
 „Künftigen transzendentalen Poesie“ ein „bewußtes organisches  
 poetisieren“, da die bisherigen „dynamischen“ Dichter nur „ohne  
 ihr Wissen organisch poetisieren“ und daher „größtenteils nur im  
 Einzelnen echt poetisch, im Ganzen aber gewöhnlich unpoetisch wa-  
 ren“ (III, 219). „Instinkt ist Kunst ohne Absicht - Kunst, ohne  
 zu wissen, wie und was man macht. Der Instinkt läßt sich in Kunst  
 verwandeln, durch Beobachtung der Kunsthandlung. Was man also macht,  
 das läßt sich am Ende kunstmäßig zu machen erlernen. Kunst, das ist  
 oberflächlich und das Romantische hervorbringen“ (III, 230, 401). Al-  
 les Unwillkürliche soll als in Willkürliches verwandelt werden.  
 - Gerade das Wesen der an Pflanzens „intellektuellen Anschauung“ ori-  
 entierten romantischen „Schriftstellerkunst“ fordert, daß der Dich-  
 ter frei über sein Produkt sich erhebt und nicht in seinem eigenen  
 Werke aufgeht. „Darstellen um darzustellen ist ein freies Darstel-  
 len. Es wird damit nur angedeutet, daß nicht das Objekt als solches,  
 sondern das Ich, als Grund der Tätigkeit, die Tätigkeit bestimmen  
 soll. Dadurch erhält das Kunstwerk einen freien, selbständigen, ide-  
 alischen Charakter, einen imposanten Geist, denn es ist sicheres  
 Produkt eines Ichs.... Das Objekt soll uns als Produkt des Ich bestim-  
 men, nicht als bloßes Objekt“ (III, 115, 223) Die im Kunstwerk  
 zum Ausdruck kommende, stehende Freiheit des Autors gegenüber sei-  
 nem Werke bildet aber das Wesen der „romantischen Ironie“, die der  
 ästhetischen Illusion als solcher sich bewußt bleiben und so die  
 schöpferische Subjektivität als menschlichen Geistes genießen will.  
 So sehen wir, wie alle psychologischen Elemente des „magischen  
 Idealismus“ in der Poesie Novellen zusammenlaufen. Ist doch der ganze  
 „magische Idealismus“ von Haus aus darauf angelegt, im Künstler-  
 sehen Produzieren seinen natürlichen Abschluß und Gipfelpunkt zu  
 finden. Die Poesie „verfaßt im Grunde alle transzendentalen Funktionen,  
 und enthält in der Tat das Transzendentalste selbst. Der transenden-  
 tale Dichter ist der transzendentalste Mensch überhaupt“ (III, 178, 52).  
 I.) vgl. III, 178, 52 „Der echte Anfang ist Naturpoesie. Am Ende ist  
 der zweite Anfang - und ist Kunstpoesie.“



### V. Magische Moral.

Die Bahn der „Bildung“, die unter den Romantikern zum Stichwort gegen die Aufklärung mit deren nüchterner theoretischen Erkenntnis und nüchterner Moral der Gemeinnützigkeit wurde, ist von den Klassikern eröffnet worden. Das Problem der Bildung als einer vollen und allseitigen Entfaltung des menschlichen Wesens hat seinen Kernpunkt in dem Verhältnis der beiden Seiten des Menschen, der sinnlichen und übersinnlichen, zueinander. Schillers Aesthetik war es, die der Versöhnung dieser beiden Gegensätze zum bewußten Problem der modernen Kultur erhob. Schon bei Schiller aber nimmt die Aesthetik die Tendenz, eine bewußte Zeichnung des Goethischen Genies zu werden und das Ideal einer „Bildung“ aufzustellen, deren Typus eben Goethe ist.

Dem Kantischen Rigorismus mit seiner Notwendigkeit des Antagonismus von Pflicht und Neigung wird von Schiller das höhere Ideal entgegengestellt, daß durch die ästhetische Gewöhnung das natürliche Triebleben des Menschen selbst zu einer Veredlung gelange, worin es nicht mehr nötig ist, die Regungen der sinnlichen Natur durch die sittliche Ueberzeugung zu unterdrücken, sondern spontan aus einer edlen Natur heraus tut, was das Gesetz verlangt; auf dieser Stufe ist der Mensch nicht mehr Sklave der Pflicht, sondern er hat das Sittengesetz zum Naturgesetz seines Wollens gemacht. Ist auch ein solches Handeln der „schönen Seele“, wenn es aus bloßer natürlicher Anlage entspringt, im Grunde moralisch indifferent, so enthält eine solche Veredlung der Natur, wenn sie das unter Mitwirkung des ästhetischen Lebens gewonnene Resultat der Bildung und der sittlichen Erziehung ist, die höchste Vollendung des menschlichen Wesens.<sup>1</sup> Ein ähnliches Bildungsideal, eine ähnliche Versöhnung von Geist und Natur, Vernunft und Trieb im moralischen Wesen verfolgt Nova-

1.) vgl. Windelband: Geschichte der neuen Philosophie, II, 256 f., u. 264.

auch die Begriffe der „ästhetischen Moral“ nicht herausgearbeitet.  
(vgl. Simmel II, 1) und das ganze Problem der Moral etwas stiefmütterlich behandelt.)



Die Bahn der „Bildung“, die unter den Romantikern zum Stich-  
wort gegen die Aufklärung mit deren nüchternen theoretischen Erkenntnis  
und nüchterner Moral der Gemeinnützigkeit wurde, ist von den  
Klassikern eröffnet worden. Das Problem der Bildung als einer voll-  
ständigen und allseitigen Entfaltung des menschlichen Wesens hat seit-  
dem den Kernpunkt in dem Verhältnis der beiden Seiten des Menschen, der  
sinnlichen und übersinnlichen, zueinander. Schillers Aesthetik war  
es, die der Versöhnung dieser beiden Gegensätze zum bewußten Prob-  
lem der modernen Kultur erhob. Schon bei Schiller aber nimmt die  
Aesthetik die Tendenz, eine bewußte Zeichnung des geistlichen Geistes,  
zu werden und das Ideal einer „Bildung“ aufzustellen, deren Typus  
eben Goethe ist.

Dem Kantischen Rigorismus mit seiner Notwendigkeit des Antago-  
nismus von Pflicht und Neigung wird von Schiller das höhere Ideal  
entgegengesetzt, daß durch die ästhetische Gewöhnung das natürli-  
che Triebleben des Menschen selbst zu einer Veredlung gelange, worin  
es nicht mehr nötig ist, die Regungen der sinnlichen Natur durch  
die sittliche Ueberzeugung zu unterdrücken, sondern spontan aus ei-  
ner edlen Natur heraus tut, was das Gesetz verlangt; auf dieser Stu-  
fe ist der Mensch nicht mehr Sklave der Pflicht, sondern er hat das  
Sittengesetz zum Naturgesetz seines Willens gemacht. Ist auch ein  
solches Handeln der „schönen Seele“, wenn es aus bloßer natürli-  
cher Anlage entspringt, im Grunde moralisch indifferent, so enthält  
eine solche Veredlung der Natur, wenn sie das unter Mitwirkung des  
ästhetischen Lebens gewonnene Resultat der Bildung und der affek-  
tiven Erziehung ist, die höchste Vollendung des menschlichen Wesens.  
Ein ähnliches Bildungsideal, eine ähnliche Versöhnung von Geist  
und Natur, Vernunft und Trieb im moralischen Wesen verfolgt Novalis  
I.) vgl. Windelband: Geschichte der neuen Philosophie, II, 258 f. u. 264.



lis in seinen Fragmenten und Werken. Nur wenn man das Grundproblem der Moral, um das es sich damals handelte, berücksichtigt, können die Äußerungen Novalis verstanden und seine Moralbegriffe dargelegt werden.<sup>2)</sup> Da dabei Novalis die letzten an der Philosophie Fichtes, vor allem an dessen „Sittenlehre“ (1798) entwickelt hat, so muß sein Ausgangspunkt hier eine breitere Darstellung finden. Wie die Rechtslehre aus dem Konflikte des Freiheitstriebes in einem Subjekt mit dem Freiheitstrieb in einem anderen Subjekt entsteht, so entspringt nach Fichte die Sittenlehre aus dem inneren Konflikt zweier Triebe in einer und derselben Person. Der eine Trieb ist der Trieb des vernünftigen Wesens nach absoluter Selbständigkeit; er bildet als „reiner Trieb“ das Prinzip der Autonomie des Ich, der freien Selbstbestimmung. Der andere Trieb, der sich aus der sinnlichen, empirischen Existenz des Menschen ergibt, ist der „Naturtrieb“, der Selbsterhaltungstrieb. Der Gegensatz zwischen dem autonomen sittlichen und dem sinnlichen Trieb bestimmt Fichte in der Auffassung dessen, was Kant das Radikalböse in der menschlichen Natur genannt hat. Das radikale Uebel der menschlichen Natur sucht Fichte in der Trägheit. Der „Naturtrieb“ bildet das materiale, endämonische Prinzip des Strebens nach Genuß, Bequemlichkeit, Ruhe, er ist die Schläffheit des Fleisches, während der sittliche Trieb auf die Arbeit, auf immer neues Ringen und Kämpfen ausgeht. Da aber doch der Naturtrieb für die empirische Existenz des Menschen notwendig ist, so sind reiner Trieb und Naturtrieb zu vereinigen, und zwar durch ein positives Handeln auf die Sinnenwelt, das also dem Inhalte nach auf die Sinnenwelt geht, wie der Naturtrieb, dessen Endabsicht aber auf völlige Befreiung von der Sinnenwelt geht, wie es der reine Trieb will. Durch ein positives Handeln auf die Sinnenwelt wird die Macht des Ich über das Nicht-Ich, die Herrschaft der Vernunft über die Natur immer mehr realisiert. Dieses Streben frei zu handeln, um immer

---

1.) Dadurch, daß Simon in seiner Arbeit dies unterlassen hat, hat er auch die Grundidee der „Navalischen Moral“ nicht herausgearbeitet. (vgl. Simon 71 ff) und das ganze Problem der Moral etwas stiefmütterlich behandelt.



lie in seinen Fragmenten und Werken. Nur wenn man das Grundproblem der Moral, um das es sich damals handelte, berücksichtigt, können die Äußerungen Novallas verstanden und seine Moralebegriffe dargestellt werden. Da dabei Novalla die letzten an der Philosophie Fichtes, vor allem an dessen "Sittenlehre" (1798) entwickelt hat, so muß sein Ausgangspunkt hier eine breitere Darstellung finden. Wie die Rechtslehre aus dem Konflikte des Freiheitstriebes in einem Subjekt mit dem Freiheitstrieb in einem anderen Subjekt entsteht, so entspringt nach Fichte die Sittenlehre aus dem inneren Konflikt zweier Triebe in einer und derselben Person. Der eine Trieb ist der Trieb des vernünftigen Wesens nach absoluter Selbstständigkeit; er bildet als "reiner Trieb" das Prinzip der Autonomie des Ich, der freien Selbstbestimmung. Der andere Trieb, der sich aus der sinnlichen, empirischen Existenz des Menschen ergibt, ist der "Naturtrieb", der Selbstbestimmungstrieb. Der Gegensatz zwischen dem autonomen sittlichen und dem sinnlichen Trieb bestimmt Fichte in der Auffassung des Guten, was Kant das Radikalböse in der menschlichen Natur genannt hat. Das radikale Uebel der menschlichen Natur sucht Fichte in der Triebheil. Der "Naturtrieb" bildet das materiale, endmögliche Prinzip des Strebens nach Genuß, Bequemlichkeit, Ruhe, er ist die Schließheit des Nützlichkeits, während der sittliche Trieb auf die Arbeit, auf immer neues Ringen und Kampfen ausgeht. Da aber doch der Naturtrieb für die empirische Existenz des Menschen notwendig ist, so sind reiner Trieb und Naturtrieb zu vereinigen, und zwar durch ein positives Handeln auf die Sinnenwelt, das also dem Inhalte nach auf die Sinnenwelt geht, wie der Naturtrieb, dessen Endabsicht aber auf völlige Befreiung von der Sinnenwelt geht, wie es der reine Trieb will. Durch ein positives Handeln auf die Sinnenwelt wird die Macht des Ich über das Nicht-Ich, die Herrschaft der Vernunft über die Natur immer mehr realisiert. Dieses Streben frei zu handeln, um immer i.) Dadurch, daß Simon in seiner Arbeit dies unterlassen hat, hat er auch die Grundidee der "Novallischen Moral" nicht herausgearbeitet. (vgl. Simon VI ff) und das ganze Problem der Moral etwas stiefmütterlich behandelt.



freier zu werden, ist der aus dem reinen und dem Natur-Trieb gemischte sittliche Trieb. So wie für Kant gilt für Fichte das natürliche Wesen und das dazu gehörige sinnliche Triebleben des Menschen als etwas dem Sittengesetz Widerstrebendes und seine Erfüllung Hemmendes. Aber beiden erscheint doch andererseits dieses natürliche Wesen notwendig, um das sittliche Handeln überhaupt zur Entfaltung zu bringen und beide betrachten deshalb diesen Widerstand als einen für die sittliche Aufgabe zweckmäßig eingerichteten.

Ja für Fichte wird der sittliche Zweck zum Grund der Welt. Der Anstoß für die ursprüngliche Selbstbeschränkung des Ich geht daraus hervor, daß das Ich als unendliche Tätigkeit eines Widerstandes bedarf, um sich an ihm zu entfalten. Das Ich setzt sich die Schranke, um sie zu überwinden, es ist theoretisch, um praktisch zu sein. Der Grund der Welt ist nicht eine Ursache, sondern ein Zweck der realisiert werden soll. Dieser Zweck ist die Tätigkeit als Selbstzweck, als sittliche Trägheit. Damit ist der Primat der praktischen Vernunft über die theoretische vollständig durchgeführt. Die Natur hat Sinn nun als Material unserer Pflichterfüllung. Die Realisierung des sittlichen Endzweckes liegt aber in der Unendlichkeit: sie kann nie erreicht werden, da das Ich sie völlig unabhängig von allen Beschränkung werden kann, solange der Mensch empirisches Wesen bleibt.<sup>1)</sup> In dem Plane der Verwirklichung des sittlichen Zwecks ist jedem einzelnen Ich eine besondere Bestimmung zugewiesen. Diese seine Bestimmung hat das Individuum aus seiner empirischen Existenz und aus reinem sittlichen Bewußtsein zu erkennen und sie als oberste Maxime allen seinen Lebenstätigkeiten zu Grunde zu legen. So gestaltet Fichte den kategorischen Imperativ Kant's zu der Forderung um: Handle stets nach deiner Bestimmung, nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht, nach deinem Gewissen! Damit erkennt Fichte das sittliche Eigenecht der individuellen Bestimmung und den Freiheitswert der Per-

1.) Gerade der zukünftig-teleologische Charakter der Fichte'schen

Philosophie hat Novalis Denken stark beeinflusst u. seinen Blick der Zukunft zugekehrt; vgl. die vielen Fragmente, die mit der „Zukunftslehre“ sich befassen, z.B. II, 251, 257; III. 358, 1052 u.a.



freier zu werden, ist der aus dem reinen und dem Natur-Trieb ge-  
 mischte sittliche Trieb. So wie für Kant gilt für Fichte das natü-  
 rliche Wesen und das dazu gehörige sinnliche Triebleben des Menschen  
 als etwas dem Sittengesetz Widerstrebendes und seine Erfüllung Hem-  
 mendes. Aber beiden erscheint doch andererseits dieses natürliche  
 Wesen notwendig, um das sittliche Handeln überhaupt zur Entfaltung  
 zu bringen und beide betrachten deshalb diesen Widerstand als einen  
 für die sittliche Aufgabe zweckmäßig eingerichteten.

Ja für Fichte wird der sittliche Zweck zum Grund der Welt. Der An-  
 stoß für die ursprüngliche Selbstbeschränkung des Ich geht daraus  
 hervor, daß das Ich als unendliche Tätigkeit eines Widerstandes be-  
 darf, um sich an ihm zu entfalten. Das Ich setzt sich die Schranke,  
 um sie zu überwinden, es ist theoretisch, um praktisch zu sein. Der  
 Grund der Welt ist nicht eine Ursache, sondern ein Zweck der rea-  
 lisiert werden soll. Dieser Zweck ist die Tätigkeit als Selbstzweck,  
 als sittliche Frucht. Damit ist der Primat der praktischen Vernunft  
 über die theoretische vollständig durchgeführt. Die Natur hat Sinn  
 nur als Material unserer Pflichterfüllung. Die Realisierung des sitt-  
 lichen Endzweckes liegt aber in der Unendlichkeit; sie kann nie  
 erreicht werden, da das Ich als völlig unabhängig von allen Be-  
 schränkungen werden kann, solange der Mensch empirisches Wesen bleibt.  
 In dem Plane der Verwirklichung des sittlichen Zwecks ist jedem ein  
 zehnen Ich eine besondere Bestimmung zugewiesen. Diese seine Bestim-  
 mung hat das Individuum aus seiner empirischen Existenz und aus sel-  
 nem sittlichen Bewußtsein zu erkennen und sie als oberste Maxime  
 allen seinen Lebensaktivitäten zu Grunde zu legen. So gestaltet sich  
 die den kategorischen Imperativ Kants zu der Forderung um: Handle  
 stets nach deiner Bestimmung, nach bester Uebersetzung von deiner  
 Pflicht, nach deinem Gewissen! Damit erkennt Fichte das sittliche  
 Eigenrecht der individuellen Bestimmung und den Freiheitswert der Per-  
 son.

1.) Gerade der zukünftig-theologische Charakter der Fichte'schen  
 Philosophie hat Novelle Denken stark beeinflusst u. seinen Blick der  
 Zukunft zugekehrt; vgl. die vielen Fragmente, die mit der „Zukunft-  
 Lehre“ sich befassen, z.B. II, 251, 252; III, 358, 1052 u. a.



1)

sönlichkeit an.

Gerade dieser Umstand fesselte Novalis an Fichte's Moralbegriff. Andererseits aber sucht Novalis dem totalen Wesen des Menschen als Persönlichkeit noch viel gerechter zu werden als Fichte, indem er eine Vereinigung des autonomen Vernunfttriebes und des sinnlichen Naturtriebes nicht im Sinne einer Unterordnung des einen unter den andern, wie es Fichte tut, sondern im Sinne einer harmonischen Versöhnung der beiden Gegensätze im „moralischen Wesen“ löst und so die Moral in der Richtung des Schillerschen Begriffes der „sittlichen Grazie“ und der „schönen Seele“ entwickelt.

Die „Sittlichkeit“ gehört nach Novalis zu den „echten Künsten“ in denen „Ein ~~xxx~~ Geist, Eine Idee realisiert – von innen heraus produziert wird: die Geisterwelt“. Sie ist die „Kunst, unter den Motiven zu Handlungen einer sittlichen Idee, einer Kunstidee a priori, gemäß zu wählen und auf diese Art in alle Handlungen einer großen, tiefen Sinn zu legen – dem Leben eine höhere Bedeutung zu geben, und so die Masse innerer und äußerer Handlungen (innere sind die Gesinnungen und Entschlüsse) kunstmäßig zu einem idealischen Ganzen zu ordnen und zu vereinigen“.

(II, 261, 274) d.h.: Indem wir unsere äußeren Handlungen nach unseren inneren freien Entschlüssen nach unserer „apriorischer“ Ueberzeugung richten, projizieren wir willkürlich die „Geisterwelt“ nach aussen, realisieren unser Inneres im Leben und erheben so unser äußeres Leben zur Harmonie mit unserem Innern.

Die Fähigkeit, nach unserer inneren Ueberzeugung frei zu handeln, entspringt dem Vermögen der autonomen Selbstbestimmung, das Novalis „Gewissen“ nennt: „In Fichte's Moral sind die wichtigsten Ansichten der Moral. Die Moral sagt schlechthin nichts Bestimmtes – 1.) vgl. Windelband: a.a.O.II, und Schwegeln: Geschichte der Philosophie (Reclam) 378 ff. 2.) Daher bezeichnet Novalis die Sittlichkeit als eine „Kunst“. „Willkürlich“ gebrauchen wir im Novalischen Sinn, sowie in der ganzen Arbeit (wegen der vielen zitierten Fragmente, was eine einheitliche Ausdrucksweise erfordert), also = bewußter Wille oder Geist; hier also im Gegensatz zu Natur,



Gerade dieser Umstand fesselte Novallas an Fichtes's Moralbe-  
griff. Andererseits aber sucht Novallas dem toten Wesen des Men-  
schen als Persönlichkeit noch viel gerechter zu werden als Fichte,  
indem er eine Vereinigung des autonomen Vernunfttriebes und des  
sinnlichen Naturtriebes nicht im Sinne einer Unterordnung des  
einen unter den andern, wie es Fichte tut, sondern im Sinne einer  
harmonischen Verbindung der beiden Gegensätze im „moralischen  
Wesen“ löst und so die Moral in der Richtung des Schiller'schen  
Begriffes der „sittlichen Grazie“ und der „schönen Seele“ ent-  
wickelt.

Die „Sittlichkeit“ gehört nach Novallas zu den „echten Künsten“  
in denen „Ein Recht Gesetz, Eine Idee realisiert - von innen her-  
aus produziert wird: die Geisteswelt“. Sie ist die „Kunst, un-  
ter den Motiven zu Handlungen einer sittlichen Idee, einer Kunst-  
idee a priori, gemäß zu wählen und auf diese Art in alle Handlun-  
gen einen großen, tiefen Sinn zu legen - dem Leben eine höhere  
Bedeutung zu geben, und so die Masse innerer und äußerer Hand-  
lungen (innere sind die Gesinnungen und Entschlüsse) Kunst-  
mäßig zu einem idealischen Ganzen zu ordnen und zu vereinigen“.

(II, 261, 274) d.h.: Indem wir unsere äußeren Handlungen nach  
unseren inneren freien Entschlüssen nach unserer „a priori-schen“  
Überzeugung richten, produzieren wir willkürlich die „Gei-  
steswelt“ nach aussen, realisieren unser Inneres im Leben und  
erheben so unser äußeres Leben zur Harmonie mit unserem Inneren.

Die Ethik, nach unserer inneren Überzeugung frei zu handeln,  
entspricht dem Vermögen der autonomen Selbstbestimmung, das Novallas  
„Gewissen“ nennt. In Fichtes's Moral sind die wichtigsten An-  
zeichen der Moral. Die Moral sagt schlechthin nichts Bestimmtes -

1.) vgl. Windelband: a.a.O. II, und Schwegelin: Geschichte der  
Philosophie (Reclam) 378 ff. 2.) Daher bezeichnet Novallas die Sitt-  
lichkeit als eine „Kunst“. „Willkürlich“ gebrauchen wir im Novalli-  
schen Sinn, sowie in der ganzen Arbeit (wegen der vielen zitierten  
Fragmente, was eine einheitliche Anschauung erfordert), al-  
so bewusster Wille oder Geist; hier also im Gegensatz zu Natur.



sie ist das Gewissen, eine bloße Richterin ohne Gesetz. Sie gebietet unmittelbar, aber immer einzeln. Sie ist durchaus Entschlossenheit. (Richtige Vorstellung vom Gewissen. Gesetze sind der Moral durchaus entgegen) (II, 282, 322). Das Gewissen „gebietet nicht in allgemeinen Sprüchen, sie besteht nicht aus einzelnen Tugenden. Es gibt nur eine Tugend – den ernstesten reinen Willen, der im Augenblick der Entscheidung unmittelbar sich entschließt und wählt“. (IV, 233) So wird für Novalis das auf der freien Selbstbestimmung durch die persönliche Ueberzeugung gegründete sittliche Gefühl Fichtes zum „Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der produktiven Freiheit, der unendlichen Personalität, des Mikrokosmos, der eigentlichen Dirinität in uns“ (II, 286, 331.) Indem Novalis den Begriff des „Gewissens“ ins Mystische vertieft, werden ihm die aufleuchtenden Augenblicke der freien Selbstbestimmung, zum Zeugnis unseres „Verhältnisses (Uebergangsmöglichkeit) .. mit einer anderen Welt“, sie „beweisen „eine innere unabhängige Macht und einen Zustand ausser der gemeinen Individualität“ (II, 278, 316).

Steht die autonome Selbstbestimmung dadurch, daß Novalis sie in der individuellen Ueberzeugung sucht, im Gegensatz zu einer äußeren juristischen Gesetzesbefolgung, so steht sie andererseits dem Trieb, Instinkt, dem Bestimmtwerden von aussen her entgegen. Wenn Novalis alles passive Bestimmtwerden, alles das was den Menschen zum Spielball fremder Mächte – sei es nun der eigenen Triebe oder der äußeren Lebensverhältnisse – macht, als Leiden empfindet und die Trägheit des menschlichen Geistes zum alleinigen Quell des Übels in der Welt macht, so zeigt sich auch hier unverkennbar Fichtescher Einfluß. In seinem Streben nach sinnlicher Klarheit und Eintracht mit sich selbst, wird Novalis die Betätigung der inneren Freiheit des Handelns, die das Leben der Herrschaft des Geistes unterwirft

---

Instinkt, äußeren Zwang, vgl. II, 210, 128, wonach die Menschen dann „ein sichtbar gewordener Keim der Liebe zwischen Natur und Geist oder Kunst“ sind.

überliefert zu sein. (IV, 230 f.) 3. (vgl. S. 71 Anm. 3. 3.) vgl. die Schil-derung eines solchen pessimistischen Auffassungs IV, 15, f. wo Novalis



als ist das Gewissen, eine bloße Richterin ohne Gesetz. Sie ge-  
 bietet unmittelbar, aber immer einzeln. Sie ist durchaus Entschlos-  
 senheit. (Richtige Vorstellung vom Gewissen. Gesetze sind der Moral  
 durchaus entgegen) (II, 282, 322). Das Gewissen „gebietet nicht  
 in allgemeinen Grundsätzen, sie besteht nicht aus einzelnen Tugenden.  
 Es gibt nur eine Tugend – den ersten reinen Willen, der im Augen-  
 blick der Entscheidung unmittelbar sich entschließt und wählt.“  
 (IV, 323) So wird für Novalis das auf der freien Selbstbestimmung  
 durch die persönliche Ueberzeugung gegründete sittliche Gefühl  
 Nichtes zum „Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, des pro-  
 ductiven Freiheits, der unendlichen Personalität, des Mikrokosmos,  
 der eigentlichen Dirnität in uns“ (II, 282, 321). Indem Novalis  
 den Begriff des „Gewissens“ in Mystische vertieft, werden ihm  
 die anstehenden Augenblicke der freien Selbstbestimmung, zum  
 Zeugnis unseres „Verhältnisses (Uebergangsmöglichkeit) mit einer  
 anderen Welt“, als „beweisen“, eine innere unabhängige Macht und  
 einen Zustand außer der gemeinen Individualität“ (II, 278, 316).  
 Steht die autonome Selbstbestimmung dadurch, das Novalis sie in  
 der individuellen Ueberzeugung sucht, im Gegensatz zu einer äußeren  
 juristischen Gesetzeshoheit, so steht andererseits dem Trieb,  
 Instinkt, dem Bestimmten von außen her entgegen. Wenn Novalis  
 alles passive Bestimmte, alles das was den Menschen zum Spiel-  
 ball fremder Mächte – sei es nun der eigenen Triebe oder der äußeren  
 Lebensverhältnisse – macht, als Leiden empfindet und die Träg-  
 heit des menschlichen Geistes zum alleinigen Quell des Übels in  
 der Welt macht, so zeigt sich auch hier unverkennbar Richtsches  
 Einfluss. In seinem Streben nach sinnlicher Klarheit und Einsicht  
 mit sich selbst, wird Novalis die Betätigung der inneren Freiheit  
 des Handelns, die das Leben der Herrschaft des Geistes unterwirft  
 „ein sichtbar gewordener Kern der Liebe zwischen Natur und Geist  
 oder Kunst“ sind. Instinkt, äußeren Zwang, vgl. II, 310, 128, wonach die Menschen



zum höchsten Gut des Menschen : <sup>1)</sup> „Wann wird es doch“, fragt Heinrich von Ofterdingen, „gar keiner Schrecken, keiner Schmerzen, keiner Not und keines Uebels mehr im Weltall bedürfen?“, worauf Sylvester die Antwort gibt: „Wenn es nur eine Kraft gibt, – die Kraft des Gewissens.....Es gibt nur eine Ursache des Uebels, –die allgemeine Schwäche, und diese Schwäche ist nichts, als geringe sittliche Empfänglichkeit und Mangel an Reiz der Freiheit“(IV, 231).

Hier glaubt Novalis die tiefste Wurzel des Pessimismus aufzu-  
decken, denn die Illusion der Realität des Uebels <sup>2)</sup> entspringt der deterministischen Vorstellung der Uebermacht der Natur über dem Menschen <sup>3)</sup>, einer Vorstellung, deren Quelle Novalis in der mangelhaften Ausbildung der Autonomie des menschlichen Geistes sucht. Somit bildet das sittliche Freiheitsgefühl den moralischen Rückhalt des Novalischen Optimismus. „Sollte der Teufel als Vater der Lüge selbst nur ein notwendiges Gespenst sein? „Trug und Illusion steht allein der Wahrheit, Tugend und Religion entgegen. Dem freien Willen steht die Grille, die sklavische Willkür, der Aberglauben, die Laune, die Verkehrtheit, die durch lauter Zufälligkeiten bestimmte Willkür gegenüber : daraus geht die Täuschung hervor“(II, 293, 357).

„Laster ist eine ewig steigende Qual(Negation), Gefühl von Abhängigkeit(Ohnmacht) von Unwillkürlichen – Tugend ein ewig steigendes Genuß(Position), Gefühl von Kraft, Unabhängigkeit von Zufälligkeiten“ ( III, 112, 505.–„Der positiven Tätigkeit steht ne-  
1.) vgl. die Darstellung der Fichte'schen Moral im „Lehrling zu Sais“:IV,18,f.Characteristisch dafür, wie Novalis gegen die blinde Herrschaft der Natur über den Menschen sich auflehnt, ist die schöne symbolische Beschreibung der „ernsten und entsetzlichen Umwölbungen, in denen alle Schrecken der alten Nacht zu drohen scheinen Das heitere Blau ist vertilgt, und ein fahles Kupferrot auf schwarz-grauem Grunde weckt Grauen und Angst in jeder Brust. Wenn in uns dann nicht das erhabene Gefühl unserer sittlichen Ohnmacht entsteht, so glauben wir den Schrecknissen der Hölle, der Gewalt böser Geister überliefert zu sein.(IV, 230 f).2.(vgl.S.71 Anm.2. 3.)vgl.die Schilderung eines solchen pessimistischen Auffassung:IV,15,f, wo Novalis







„negative Leidenschaft entgegen“ (III, 281, 685). „Neigungen sind materiellen Ursprungs – Anziehungs- und Abstoßungskräfte sind hier wirksam. Die Neigungen machen uns zu Naturkräften. Sie perturbieren den Lauf des Menschen und man kann von leidenschaftlichen Menschen im eigentlichsten Sinne sagen, daß sie fallen“ (II, 278, 314).<sup>1)</sup> „Das Fatum, das uns drückt, ist die Tätigkeit unseres Geistes. Durch Erweiterung und Bildung unserer Tätigkeit werden wir uns selbst in das Fatum verwandeln. Alles scheint auf uns hereinzuströmen, weil wir nicht herausströmen. Wir sind negativ, weil wir's wollen – je positiver wir werden, desto negativer wird die Welt um uns her – bis am Ende keine Negation mehr sein wird,, sondern wir alles in allem sind.– Gott will Götter“ (II, 198, 69).

Betont Novalis so stark die autonome Selbstbestimmung der Persönlichkeit, so ist ihm dabei das Wertvolle nicht der Grundsatz, die Ueberzeugung, sondern die Persönlichkeit, aus der die letzteren entspringen. Die Grundsätze vermögen nur die Beschaffenheit der Seele kundzutun, ihre moralische Stufe. Damit tritt bei Novalis das moralische Wesen gegenüber dem moralischen Handeln in den Vordergrund, das nur insoferne Wert hat, als es von der Moralität der Persönlichkeit, des ganzen Menschen als solchen, zeugt: „Handeln nach Grundsätzen ist nicht der Grundsätze halber schätzenswert, sondern der Beschaffenheit der Seele wegen, die es voraussetzt. Wer nach Grundsätzen handeln kann, muß ein schätzenswerter Mann sein, – aber seine Grundsätze machen ihn nicht dazu, sondern nur das, was sie bei ihm sind – Begriffe seiner wirklichen Handlungsweise, Denkformen seines Sinnes“ (III, 265, 560).

---

den Pessimismus bis in den Gedanken eines allgemeinen Selbstmordes entwickelt. 1.) Vgl. II, 278, 365, wo sich Novalis entschieden gegen das von „Schwächlingen“ dem Genie zugemuetete Recht eines unbeschränkten Auslebens der Triebe wendet und darin ein Mißverständnis des „im Grunde sehr richtigen“ Ideals „der höchsten Stärke, des kräftigen Lebens, der ästhetischen Größe,“ erblickt, wodurch der Mensch zum „Tier-Geist“ wird – eine „Vermischung, deren brutaler Witz eben eine brutale Anziehungskraft für Schwächlinge hat“



gative Leidenschaft entgegen" (III, 281, 282). „Neigungen sind materiellen Ursprungs – Anziehungs- und Abstossungskräfte sind hier wirksam. Die Neigungen machen uns zu Naturkräften. Sie bestimmen den Lauf des Menschen und man kann von leidenschaftlichen Menschen im eigentlichen Sinne sagen, daß sie fallen" (II, 278, 314).<sup>1)</sup>

„Das Fatum, das und drückt, ist die Tätigkeit unseres Geistes. Durch Erweiterung und Bildung unserer Tätigkeit werden wir uns selbst in das Fatum verwechseln. Alles scheint auf uns heranzustürmen, weil wir nicht heranzustürmen. Wir sind negativ, weil wir's wollen – je positiver wir werden, desto negativer wird die Welt um uns her – bis am Ende keine Negation mehr sein wird, sondern wir alles in allem sind. – Gott will Götter" (II, 198, 89).

Beton Novalis so stark die autonome Selbstbestimmung der Persönlichkeit, so ist ihm dabei das Wertvolle nicht der Grundsatz, die Ueberzeugung, sondern die Persönlichkeit, aus der die letzten entspringen. Die Grundsätze vermögen nur die Beschaffenheit der Seele kundzutun, ihre moralische Stufe. Damit tritt bei Novalis das moralische Wesen gegenüber dem moralischen Handeln in den Vordergrund, das nur insofern Wert hat, als es von der Moralität der Persönlichkeit, des ganzen Menschen als solchen, zeugt: „Nur das, was sie bei ihm sind – Begriffe seiner wirklichen Handlungswelt, Denkformen seines Sinnes" (III, 285, 286).

---

den Pessimismus bis in den Gedanken eines allgemeinen Selbstmordes entwickelt. I.) Vgl. II, 278, 285, wo sich Novalis entschieden gegen das von „Schwächlingen" dem Genie zugemessene Recht eines unbeschränkten Auslebens der Liebe wendet und darin ein Miverständnis des „im Grunde sehr richtigen" Ideals „der höchsten Stärke, des kräftigen Lebens, der ästhetischen Größe," erblickt, wodurch der Mensch zum „Tier-Geist" wird – eine „Vermischung, deren brutaler Witz eben eine brutale Anziehungskraft für Schwächlinge hat".



Gerade dadurch aber, daß Novalis den Hauptakzent auf die moralische Persönlichkeit legt, und die Handlungen nicht absolut sondern als „Denkformen des Seins“ des moralischen Wesens bewertet, gelangt er auch zu einer anderen Lösung des Gegensatzes zwischen dem sittlichen autonomen und dem natürlichen sinnlichen Trieb als Fichte. Der Gegensatz von freier „Kunst“, Willkür der Vernunft einerseits, und der „Natur“, des notwendigen Zwanges der Sinnlichkeit andererseits, wird aufgehoben in der moralischen Persönlichkeit, in der sinnlicher Trieb und geistige Freiheit in Eins zusammenfallen, oder besser gesagt, die beiden Seiten ihres Wesens zur Harmonie vereinigt hat, die als von Natur aus moralisch handelt: „(Zukunftslehre). Die Natur wird moralisch sein, wenn sie aus echter Liebe zur Kunst sich der Kunst hingibt, tut, was die Kunst will: die Kunst, wenn sie aus echter Liebe zur Natur für die Natur lebt und nach der Natur arbeitet. Beide müssen es zugleich, aus eigener Wahl, um ihrer selbst willen, und aus fremder Wahl, um des anderen willen, tun. Sie müssen in sich selbst mit dem anderen, und mit sich selbst im anderen zusammentreffen“ (II, 297, 339) Willkürliche Bestimmung und Notwendigkeit sollen so in freier Harmonie zusammentreffen: „Jede künstliche, willkürliche Bestimmung muß eine notwendige, natürliche werden können und umgekehrt.“ (III, 85, 400) „Das System der Moral muß System der Natur werden“ (II, 287, 336). Dies ist nach Novalis das Endziel der moralischen Entwicklung der Menschheit, das Ideal, das sie zu realisieren hat: „Das Moralgesetz soll *ap-proximando* Neigungsformel werden“ (II, 297, 375). Sollen und Wollen stehen sich nicht mehr gegenüber, sondern fallen in Eins zusammen, An Stelle des Moralgesetzes tritt das moralische Wesen

---

1.) vgl. Schiller's Definition der „schönen Seele“: „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die ein-



Gerade dadurch aber, das Novalis den Hauptakzent auf die moralische  
 Persönlichkeit legt, und die Handlungen nicht absolut sondern  
 als „Denkformen des Geistes“ des moralischen Wesens bewertet, ge-  
 langt er auch zu einer anderen Lösung des Gegensatzes zwischen  
 dem sittlichen autonomen und dem natürlichen sinnlichen Trieb als  
 Fichte. Der Gegensatz von freier „Kunst“, Willkür der Vernunft  
 einerseits, und der „Natur“, des notwendigen Zwanges der Sinn-  
 lichkeit andererseits, wird aufgehoben in der moralischen Per-  
 sönlichkeit, in der sinnlicher Trieb und gefaltete Freiheit in  
 eine zusammenfallen, oder besser gesagt, die beiden Seiten ihres  
 Wesens zur Harmonie vereinigt hat, die als von Natur aus moralisch  
 handelt. („Zukunftsfähigkeit“). Die Natur wird moralisch sein, wenn  
 sie aus echter Liebe zur Kunst sich der Kunst hingibt, tut, was  
 die Kunst will: die Kunst, wenn sie aus echter Liebe zur Natur  
 für die Natur lebt und nach der Natur arbeitet. Beide müssen es  
 zugleich, aus eigener Wahl, um ihrer selbst willen, und aus frem-  
 der Wahl, um des anderen willen, tun. Sie müssen in sich selbst  
 mit dem anderen, und mit sich selbst im anderen zusammenstreffen“  
 (II, 327, 339) Willkürliche Bestimmung und Notwendigkeit sollen  
 es in freier Harmonie zusammenstreffen: „Jede künstliche, will-  
 kürliche Bestimmung muß eine notwendige, natürliche werden kön-  
 nen und umgekehrt.“ (III, 85, 400) „Das System der Moral muß  
 System der Natur werden“ (II, 327, 339). Dies ist nach Novalis  
 das Endziel der moralischen Entwicklung der Menschheit, das  
 Ideal, das sie zu realisieren hat: „Das Moralgesetz soll ep-  
 roximando Neigungsgesetz werden“ (II, 327, 375). Sollen und  
 Wollen stehen sich nicht mehr gegenüber, sondern fallen in Eins  
 zusammen. An Stelle des Moralgesetzes tritt das moralische Wesen  
 1.) vgl. Schillers Definition der „schönen Seele“: „Eine schö-  
 ne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Em-  
 pfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert hat,  
 daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Schen überlassen  
 darf und nie Gefahr läuft, mit den Entschaltungen desselben in  
 Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die eig-



Novalis sucht dabei nicht eine Rückkehr zur Natur im Sinne Rousseaus,<sup>1)</sup> er will vielmehr aus der Entfremdung der modernen Kultur mit der Natur den natürlichen Zustand in einer höhern, durch das Bewußtsein hindurchgegangenen Form, durch die Kultur selbst wiederfinden. „Mit Instinkt hat der Mensch angefangen,<sup>2)</sup> mit Instinkt soll der Mensch endigen. Instinkt ist das Genie im Paradiese, vor der Periode der Selbstabsonderung (Selbsterkenntnis)“ (II, 198, 68) Der künftige Instinkt, mit dem der Mensch enden soll, muß also durch die Periode der „Selbstabsonderung“ hindurchgehen, es wird ein durch Bildung errungener „gebildeter“ Instinkt sein: „Unschuld ist moralischer Instinkt. Tugend ist die Prosa, Unschuld die Poesie. Rohe Unschuld- gebildete Unschuld. Die Tugend soll wieder verschwinden und Unschuld werden.“ (II, 283, 326). „Unschuld und Unwissenheit sind Schwestern, Es gibt aber edle und gemeine Schwestern. Die gemeine Unschuld und Unwissenheit sind sterblich. Es sind hübsche Gesichten. Einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienst anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdientlich heißen kann. Eine schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist.“ „(Ueber Anmut u. Würde“, Werke in Meyers Klassiker Ausgabe Bd. 8, S. 95).

1.) Rousseaus „Apologie des Naturmenschen“ erscheint Novalis als „weibliches Philosophem“, insofern sie den „ungebildeten“ Stand, den nach Novalis eben die Frau im Staate repräsentiert, verherrlicht (II, 271, 294). Er zählt Rousseaus zu den „rohsinnlichen“ Menschen (III, 48, 238). 2.) Wir wissen schon, daß Novalis für das „Genie“ die Verbindung von Unbewußten und Bewußten, von Instinkt und freier Absicht beansprucht, ebenso für den Dichter, daher erklärt er III, 246, 497: „Träumen u. Nichtträumen zugleich synthetisiert, ist die Operation des Genies – wodurch beides sich gegenseitig verstärkt. (Das analog moralische Träumen). Das analog moralische Sichtbare ist das Schöne. Das analog moralische Denken macht den Philosophen. Das analog moralische Sprechen den Redner u. Dichter.“ III, 178, 52: „Der echt moralische Mensch ist Dichter. Der echte Anfang ist Naturpoesie. Das Ende ist der zweite Anfang und ist Kunstpoesie“.



Novelle sucht dabei nicht eine Rückkehr zur Natur im Sinne  
 1) Rousseaus, er will vielmehr aus der Entfernung der modernen  
 Kultur mit der Natur den natürlichen Zustand in einem höhern,  
 durch das Bewußtsein hindurchgegangenen Form, durch die Kultur  
 selbst wiederfinden. „Mit Instinkt hat der Mensch angefangen,  
 2) mit Instinkt soll der Mensch endigen. Instinkt ist das Genie  
 im Paradies, vor der Periode der Selbstabänderung (Selbst-  
 kenntnis)“ (II, 198, 68) Der künstliche Instinkt, mit dem der  
 Mensch enden soll, muß also durch die Periode der „Selbstabän-  
 derung“ hindurchgehen, es wird also durch Bildung erzeugter „Ge-  
 bildeteter“ Instinkt sein: „Unschuld ist moralischer Instinkt. To-  
 gend ist die Prosa, Unschuld die Poesie. Reine Unschuld - gebilde-  
te Unschuld. Die Tugend soll wieder verschwinden und Unschuld  
 werden.“ (II, 325, 326). „Unschuld und Unwissenheit sind Schwe-  
 stern, Es gibt aber edle und gemeine Schwwestern. Die gemeine Un-  
 schuld und Unwissenheit sind sterblich. Es sind hübsche Gesich-  
 zellen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze  
 Charakter ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum  
 Verdienst anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie ver-  
 dienstlich heißen kann. Eine schöne Seele hat kein anderes Ver-  
 dienst, als das sie ist.“ („Über Anmut u. Würde“, Werke in Mey-  
 ers Klassiker Ausgabe Bd. 8, 2. 95).  
 1.) Rousseau „Apologie des Naturmenschen“ erscheint Novelle  
 als „weibliches Philosophem“, insofern sie den „ungebildeten“  
 Stand, den nach Novelle eben die Frau im Staate repräsentiert,  
 vertritt (II, 371, 394). Er stellt Rousseau zu den „rohmän-  
 lichen“ Menschen (III, 43, 236). 2.) Wir wissen schon, das Novelle  
 für das „Genie“ die Verbindung von Unbewußten und Bewußten, von  
 Instinkt und freier Abstrakt beansprucht, ebenso für den Dichter,  
 daher erklärt er III, 346, 427: „Träumen u. Nichtträumen zugleich  
 synthetisiert, ist die Operation des Genies - wodurch beläut sich  
 gegenseitig verstärkt.“ (Das analog moralische Träumen). Das analog  
 moralische Sichtbare ist das Schöne. Das analog moralische Denken  
 macht den Philosophen. Das analog moralische Sprechen den Redner  
 u. Dichter.“ III, 178, 52. „Der echt moralische Mensch ist Dichter.  
 Der echte Anfang ist Naturpoesie. Das Ende ist der zweite Anfang  
 und ist Kunstpoesie.“



terchen, aber ohne alle Bedeutung und nicht dauerhaft. Die edlen unmo-  
schwestern sind unsterblich. Ihre hohe Gestalt ist unveränderlich,  
und ewig leuchtet ihr Antlitz vom Tage des Paradieses. Beide wohnen  
im Himmel und besuchen nur die edelsten und geprüften Menschen".  
( II, 283, 327).

Wir haben gesehen, daß <sup>nach</sup> Novalis der Mensch nicht dazu bestimmt  
ist, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sitt-  
liches Wesen zu sein. Die sittliche Denkart soll aus seiner gesam-  
ten Menschlichkeit als die vereinigte Wirkung des geistigen und sinn-  
lichen Prinzipes hervorquellen. Wie soll nun diese Harmonie von Geis-  
t und Natur, von Pflicht und Neigung erzielt werden, wodurch wird die  
„Kunst“ natürlich und die „Natur“ moralisch? Novalis hat schon  
darauf die Antwort gegeben; sie lautet: Die Natur muß „aus Liebe  
zur Kunst“ tun, was die „Kunst“ will, die Pflicht soll Neigung  
werden, aber andererseits muß die „Kunst“ aus „echter Liebe zur  
Natur“ nach der Natur arbeiten, für die Natur leben, die Pflicht  
soll sich der Natur anschmiegen, soll aus der Eigenart der Natur  
gewonnen werden und Neigung soll zu bewußter Ueberzeugung werden.  
1)

( vgl. II, 287, 338).  
Dies wird tatsächlich realisiert durch Ausbildung aller individu-  
ellen Keime, durch bewußte Entfaltung der Individualität in ihrer  
spezifischen Eigenart. „Jeder Mensch hat einen individuellen Ryth-  
mus“ ( II, 233, 217) - „Der sittliche Mensch muß eine freie Natur  
haben, eine hochstrebende, eine zu erziehende, eine eigentümliche  
Natur“ ( II, 233, 189). Durch bewußte Erziehung der dem Menschen  
eigentümlichen Natur, wird seine Natur aus dem unbestimmten „all-  
gemeinen subjektiven Trieb“, der sich „nur durch eine unendliche  
Reihe bestimmter Handlungen befriedigen läßt“ ( II, 277, 310) zu  
seiner Auflösung in bewußt-freier und doch der Natur der Individu-  
alität entspringende Handlungen übergeführt. Der Trieb des Menschen  
1.) Vgl. III, 37. 179: Unser Körper soll willkürlich, unsere See-  
le organisch werden “.



terchen, aber ohne alle Bedeutung und nicht dauerhaft. Die edlen  
Schwestern sind unsterblich. Ihre hohe Gestalt ist unveränderlich,  
und ewig leuchtet ihr Antlitz vom Tage des Paradieses. Beide wohnen  
im Himmel und besuchen nur die edelsten und geprüften Menschen".

(II, 283, 327).

Wir haben gesehen, daß Novalla der Mensch nicht dazu bestimmt  
ist, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sitt-  
liches Wesen zu sein. Die sittliche Denkart soll aus seiner gesam-  
ten Menschlichkeit als die vereinigte Wirkung des geistigen und sinn-  
lichen Prinzipes hervorgehen. Wie soll nun diese Harmonie von Geis-  
t und Natur, von Pflicht und Neigung erzielt werden, wodurch wird die  
„Kunst“ natürlich und die „Natur“ moralisch? Novalla hat schon  
darauf die Antwort gegeben; sie lautet: Die Natur muß „aus Liebe  
zur Kunst“ tun, was die „Kunst“ will, die Pflicht soll Neigung  
werden, aber andererseits muß die „Kunst“ aus „echter Liebe zur  
Natur“ nach der Natur arbeiten, für die Natur leben, die Pflicht  
soll sich der Natur anschmiegen, soll aus der Eigenart der Natur  
gewonnen werden und Neigung soll zu bewußter Überzeugung werden.  
(vgl. II, 287, 338).

Dies wird tatsächlich realisiert durch Ausbildung aller indivi-  
duellen Keime, durch bewußte Entfaltung der Individualität in ihrer  
spezifischen Eigenart. „Jeder Mensch hat einen individuellen Rhyth-  
mus“ (II, 233, 217) – „Der sittliche Mensch muß eine freie Natur  
haben, eine hochstrebende, eine zu erreichende, eine eigentümliche  
Natur“ (II, 233, 189). Durch bewußte Erziehung der dem Menschen  
eigentümlichen Natur, wird seine Natur aus dem unbestimmten „sitt-  
gemeinen subjektiven Trieb“, der sich „nur durch eine unendliche  
Reihe bestimmter Handlungen betrießen läßt“ (II, 277, 310) zu  
einer Auflösung in bewußt-freies und doch der Natur der Individuen  
entsprechendes Handeln übergeführt. Der Trieb des Menschen  
1.) Vgl. III, 37. 179: Unser Körper soll willkürlich, unsere See-  
le organisch werden.“



wird auf diese Weise aus seiner dumpfen Unbewußtheit, aus der unmoralischen Blindheit zur freien, lekkenden und beschränkenden Bewußtheit geläutert, der Geist hebt die Natur zu sich empor; andererseits aber stellt sich die Vernunft dem sinnlichen Trieb nicht feindlich gegenüber, sondern richtet sich nach der Natur, der Geist beugt sich zur Natur herab. Der Mensch muß seine eigene Natur erkennen und durch liebevolle bewußte Entfaltung ihrer Eigenart sie in Geistesfreiheit verwandeln, dadurch gehen natürlicher Trieb und vernünftige Selbstbestimmung in eine freie Harmonie über. Die Natur wird „züchtig und sittlich“ ( IV, 231) durch die innere Bildungsarbeit des Menschen an sich selbst: „Wir sind die Erzeiher, die moralischen Tangenten“ der Natur ( II, 287, 317). Das Moralische dieser Bildungsarbeit liegt in dem Prinzip: „Der Mensch kann alles dadurch adeln, daß er es will“. Das Wesen der Bildung liegt in einer inneren Zwiesprache, in der Fähigkeit, sich über sich selbst zu erheben.: „ Die höchste Aufgabe der Bildung ist, das Ich seines Ichs zu sein“ ( II, 117, 28) – Wer viel Vernunft in gewissem Sinne hat, dem wird alles einzig: seine Leidenschaften, seine Lage, seine Begebenheiten, seine Neigungen, kurz alles, was ihn berührt, wird absolut- zum Fato“ ( III, 58, 294) „ Je schwächer der Mensch, desto mächtiger, ahnungsvoller und behaglicher dünkt ihm ein leidenschaftlicher Zustand. Er ist ihm genug, daß er geweckt und gerührt wird – was ihn weckt und rührt , ist ihm einerlei, – er ist noch nicht gebildet genug, um irgend eine Wahl zu treffen und die erregenden Gegenstände zu ordnen und zu unterscheiden, oder gar manchem seine Aufmerksamkeit und Teilnahme zu versagen.“ Der innere geistige Verkehr mit sich selbst, die Fähigkeit seine eigenen Eigenschaften und Neigungen sowie alle Umstände und Begebenheiten, die einem das Leben bringt, sich gegenständlich zu machen, im Gegebenen nicht aufzugehen, sondern dasselbe zu einem bewußten persönlichen Verhältnis zu verarbeiten, alles von aussen – im weitesten Sinn – Einströmende im Spiegel des Bewußtseins aufzufangen und auf die Weise die bindenden und treibenden Kräfte des Daseins in ein freies, persönliches Weltbild zu verwandeln und aus



wird auf diese Weise aus seiner dumpfen Unbewußtheit, aus der unmo-  
 glichen Blindheit zur freien, leuchtenden und beschränkten Be-  
 wußtheit gelüftet, der Geist hebt die Natur an sich empor; ander-  
 seits aber stellt sich die Vernunft dem sinnlichen Trieb nicht  
 feindlich gegenüber, sondern richtet sich nach der Natur, der Geist  
 beugt sich zur Natur herab. Der Mensch muß seine eigene Natur er-  
 kennen und durch liebevolle bewußte Entfaltung ihrer Eigenart als  
 in Geistesfreiheit verwandeln, dadurch gehen natürlicher Trieb  
 und vernünftige Selbstbestimmung in eine freie Harmonie über. Die  
 Natur wird „kühnlich und stolz“ (IV, 281) durch die innere Bil-  
 dungskraft des Menschen an sich selbst: „Wir sind die Erzieher,  
 die moralischen Tugenden“ der Natur (II, 287, 317). Das Mor-  
 alische dieser Bildungskraft liegt in dem Prinzip: „Der Mensch  
 kann alles dadurch sein, das er es will“. Das Wesen der Bildung  
 liegt in einer inneren Zwiesprache, in der Fähigkeit, sich über  
 sich selbst zu erheben: „Die höchste Aufgabe der Bildung ist,  
 das Ich seines Ichs zu sein“ (II, 119, 28) – Wer viel Vernunft in  
 gewissem Sinne hat, dem wird alles einig: seine Leidenenschaften,  
 seine Lage, seine Begebenheiten, seine Neigungen, kurz alles, was  
 ihn berührt, wird absolut – zum Fato“ (III, 68, 294). „Je schwächer  
 der Mensch, desto mächtiger, abhangsvoller und begierlicher dünkt  
 ihm ein leidenschaftlicher Zustand. Er ist ihm genug, das er ge-  
 weckt und gerührt wird – was ihn weckt und rührt, ist ihm ein-  
 fei, – er ist noch nicht schmerzhaft genug, um irgend eine Wahl zu  
 treffen und die erregenden Gegenstände zu ordnen und zu unterschei-  
 den, oder gar manchem seine Aufmerksamkeit und Teilnahme zu ver-  
 schenken.“ Der innere geistige Verkehr mit sich selbst, die Fähigkeit  
 seine eigenen Eigenschaften und Neigungen sowie alle Umstände und  
 Begebenheiten, die einem das Leben bringt, sich gegenständlich zu  
 machen, im Gegebenen nicht aufzugehen, sondern dasselbe zu einem  
 bewußten persönlichen Verhältnis zu verarbeiten, alles von außen –  
 im weiteren Sinn – Einströmende im Spiegel des Bewußtseins aufzu-  
 fangen und auf die Weise die bindenden und treibenden Kräfte des  
 Daseins in ein freies, persönliches Weltbild zu verwandeln und aus



in jeder unvollkommenen Vollendung, in jeder gebildeten Wahrheit. Jede der gewonnenen persönlichen Ueberzeugung als der „höchsten Funktion unseres Gemütes und unserer Personalität“, dieses „realen bleibenden Wunders“ (II, 289, 341) heraus sein Leben zu bestimmen diese innere gestaltende, ordnende, beschränkende, Zufall, Neigung, und Anlage verarbeitende Bildung führt zur natürlichen Freiheit. Daß dabei Novalis Goethe als den Typus des Bildungsideals vor Augen hatte, zeigt unter anderen Fragm. III, 107, 485: „Je unermesslicher und mannigfacher die Sphäre des Bewußtseins wird, desto... offener wird die geistige Vernunftsgröße des Menschen.... Die Beschränkungsfähigkeit wächst mit der Schrankenlosigkeit. (Der Goethische Philosoph oder Denker). Mit der Bildung und Fertigkeit des Denkers wächst die Freiheit. (Freiheit und Liebe ist eins).“

Schon Hemsterhuis hatte den Menschen für desto vollkommener erklärt, je ausgebildeter und sensibler sein „moralisches Organ“ ist, je reicher seine Sensationen oder Beziehungen sind, in denen das Ich zu den Dingen steht<sup>1)</sup>.

In einem vertieften Sinn wird für Novalis die Pflege des „Gewissens“, dieses „Keims aller Persönlichkeit“ (IV, 232) zur höchsten moralischen Aufgabe. Durch Bildung des Gewissens tritt an Stelle des fesselnden Bestimmtwerdens bewußtes Bestimmen, freies Handeln von innen heraus: „Das Gewissen“, erklärt Sylvester, „erscheint

---

1.) Vgl. Hemsterhuis I, 166; Hemsterhuis „organe moral“ hat zwei Aeußerungsarten: einmal ist es als passives Prinzip die innere „vis attractiva“, die in Gefühl, Liebe, Leidenschaft u.s.w. zum Ausdruck kommt (vgl. H. II, 104, 107), zweitens ist als aktives Prinzip das Gewissen. In dieser letzteren Aeußerungsart „sieht sich die Seele sozusagen ausser sich und beurteilt sich, wie das andere Individuum sie beurteilen würde, u. daraus entsteht, was man Gewissen, Reue u

nennt (II, H. 107). Für das „moralische Organ“ als Gewissen „ist auch das Ich selbst ein Gegenstand der Betrachtung und folglich gibt uns dieser Sinn nicht nur, wie unsere übrigen Organe, Sensationen von den Beziehungen, die die Dinge ausser uns auf uns haben, sondern auch Sensation von den Beziehungen, in denen wir in diesen Dingen stehen. Hieraus ergibt sich die erste Sensation von Pflicht“ (H. I. 147). Je sensibler das moral. Organ, desto vollkommener der Mensch, desto ausgebildeter und reicher das Pflichtgefühl. (H. I. 166) – „Hemsterhuis Erwartungen vom moral. Organ“ findet Nov. „echt prophetisch“ (III, 182, 94) Hemsterhuis „Theorie des moral. Sinnes“ u. „seine Mutmaßungen von



der gewonnenen persönlichen Überzeugung als der „höchsten Funktion unseres Gemütes und unserer Persönlichkeit“, dieses „reale bleibende Wunders“ (II, 289, 341) heraus sein Leben zu bestimmen diese innere gestaltende, ordnende, beschränkende, Zufall, Neigung, und Anlage verarbeitende Bildung führt zur natürlichen Freiheit. Das dabei Novella Goethe als den Typus des Bildungsides als vor Augen hatte, zeigt unter anderen Trasm. III, 107, 485: „Je unermesslicher und mannichtlicher die Sphäre des Bewusstseins wird, desto offener wird die geistige Vernunftgröße des Menschen... Die Beschränkungslosigkeit wächst mit der Schrankenlosigkeit. (Der Goethe'sche Philosoph oder Denker). Mit der Bildung und Fertigkeit des Denkens wächst die Freiheit. (Freiheit und Liebe hat eine).“

Schon Hemsterhuis hatte den Menschen für desto vollkommener erklärt, je ausgebildeter und sensibler sein „moralisches Organ“ ist, je reicher seine Sensationen oder Beziehungen sind, in denen das Ich zu den Dingen steht.“

In einem vertieften Sinn wird für Novella die Pflege des „Gewissens“, dieses „Keims aller Persönlichkeit“ (IV, 232) zur höchsten moralischen Aufgabe. Durch Bildung des Gewissens tritt an Stelle des fesselnden Bestimmens bewußtes Bestimmen, freies Handeln von innen heraus: „Das Gewissen“, erklärt Sylvester, „erscheint

---

I.) Vgl. Hemsterhuis I, 106; Hemsterhuis „organe moral“ hat zwei Ausdrucksarten: einmal ist es als passives Prinzip die innere „attraktiv“, die in Gefühl, Liebe, Leidenschaft u. a. w. zum Ausdruck kommt (vgl. H. II, 104, 107), zweitens ist es aktives Prinzip das Gewissen. In dieser letzteren Ausdrucksart „steht sich die Seele sozusagen ausser sich und beurteilt sich, wie das andere Individuum sie beurteilen würde, u. daraus entsteht, was man Gewissen, Reue u. nennt (II, H. 107). Für das „moralische Organ“ als Gewissen „ist auch das Ich selbst ein Gegenstand der Betrachtung und folglich gibt uns dieser Sinn nicht nur, wie unsere übrigen Organe, Sensationen von den Beziehungen, die die Dinge ausser uns auf uns haben, sondern auch Sensationen von den Beziehungen, in denen wir in diesen Dingen stehen. Hieraus ergibt sich die erste Sensation von Pflicht“ (H. I, 147). Je sensibler das moral. Organ, desto vollkommener der Mensch, desto aus gebildeter und reicher das Pflichtgefühl. (H. I, 168) – „Hemsterhuis Erwartungen vom moral. Organ“ findet Nov. „echt prophetisch“ (III, 182, 94) Hemsterhuis „Theorie des moral. Sinnes“ u. „seine Mutmaßungen von



in jeder ernsten Vollendung, in jeder gebildeten Wahrheit. Jede durch Nachdenken zu einem Weltbild umgearbeitete Neigung und Fähigkeit wird zu einer Erscheinung, zu einer Verwandlung des Gewissens. Alle Bildung führt zu dem, was man nicht anders wie Freiheit nennen kann, ohnerachtet damit nicht ein bloßer Begriff sondern der schaffende Grund alles Daseins bezeichnet werden soll. Diese Freiheit ist Meisterschaft. Der Meister übt freie Gewalt nach Absicht und in bestimmter und überdachter Folge aus. Die Gegenstände seiner Kunst sind sein und stehen in seinem Belieben, und er wird von ihnen nicht gefesselt oder gehemmt. Und gerade diese allumfassende Freiheit, Meisterschaft oder Herrschaft ist das Wesen, der Trieb des Gewissens. In ihm offenbart sich die heilige Eigentümlichkeit, das unmittelbare Schaffen der Persönlichkeit". (IV, 232).

So erscheint die Moral als „das einzig wahre, große Graderhöhungsgesetz der Universums, als das Grundgesetz der harmonischen Entwicklung. Sukzessive schreitet der Mensch fort, mit jedem wahren Schritte leichter, mit jeder erlangten Geschwindigkeit wächst der Raum" (III, 91, 410). Die harmonische Entwicklung, in der der Mensch seinem persönlichen Rythmus lauschend, sich selbst erkennend, sein blindes Streben zum bewußten Wollen läutert und allein sich selbst bestimmt, in der der Mensch zur gegebenen Welt und zum äußeren Leben in ein positives, inneres Verhältnis tritt, die Welt erkennend, sie frei bestimmt, diese harmonische Entwicklung der eigentümlichen Persönlichkeit führt zum moralischen Wesen, zur Harmonie von „Kunst" und „Natur": „Mit voller Perfektibilität und dem unendlichen Gebrauch dieses Sinnes" (III, 379, 1140) scheinen Novalis besonders angeregt zu haben (vgl. auch III, 284, 704: „Neue Behandlung der Moral. vid. Hemst.") Auf Hemsterhuis Moralbegriff beziehen sich auch II, 282, 329, III, 168, 12, III, 218, 320.



in jeder ersten Vollendung, in jeder gebildeten Wahrheit. Jede durch Nachdenken zu einem Weltbild umgearbeitete Meinung und Falschheit wird zu einer Erscheinung, zu einer Verwindung des Gewissens. Alle Bildung führt zu dem, was man nicht anders wie Freiheit nennen kann, ohneachtet damit nicht ein bloßer Begriff sondern der schaffende Grund alles Daseins bezeichnet werden soll. Diese Freiheit ist Metapher. Der Meister übt freie Gewalt nach Absicht und in bestimmter und überdachter Folge aus. Die Gegenstände seiner Kunst sind sein und stehen in seinem Belieben, und er wird von ihnen nicht gefesselt oder gehemmt. Und gerade diese allumfassende Freiheit, Metapher oder Herrschaft ist das Wesen, der Trieb des Gewissens. In ihm offenbart sich die heilige Eigenständigkeit, das unmittelbare Schaffen der Persönlichkeit". (IV, 232).

So erscheint die Moral als „das einzig wahre, große Götter-  
hängegesetz der Universums, als das Grundgesetz der harmonischen Entwicklung. Sukzessive schreibt der Mensch fort, mit jedem weiteren Schritte leichter, mit jeder erlangten Geschwindigkeit wächst der Raum" (III, 91, 410). Die harmonische Entwicklung, in der der Mensch seinem persönlichen Rhythmus lauschend, sich selbst erkennt, sein blindes Streben zum bewußten Willen lenkt und selbst sich selbst bestimmt, in der der Mensch zur gegebenen Welt und zum äußeren Leben in ein positives, inneres Verhältnis tritt, das die Welt erkennend, sie frei bestimmt, diese harmonische Entwicklung der eigentlichen Persönlichkeit führt zum moralischen Wesen, zur Harmonie von „Kunst“ und „Natur“. Mit Voll-  
der Perfektibilität und dem unendlichen Gebrauch dieses Sinnes"

(III, 379, 1146) scheinen Novallas besonders angeregt zu haben (vgl. auch III, 284, 704: „Neue Behandlung der Moral, vgl. Hemet.“)  
Auf Hemet's Moralbegriff beziehen sich auch II, 282, 229, III, 102, 12, III, 218, 220.



ständiger Selbstkenntnis und Weltkenntnis, vollständiger Selbst- und Weltbestimmung verschwindet das Moralgesetz, und die Beschreibung des moralischen Wesens steht an der Stelle des Moralgesetzes" ( III, 228, 386 ).<sup>1</sup>

Wenn da, wo Kinder sind " ein „ goldenes Zeitalter " ist ( II, 135, 97 ), so bricht mit dem „ am meisten gebildeten Menschen, " der „ dem Kinde so ähnlich ist " ( II, 121, 50 ) gleichsam ein neues auf einer höheren Grundlage emporgeblütes goldenes Zeitalter an. In diesem Sinne „ Mensch " zu werden, ist eine „ Kunst " ( III, 70, 342 ).

Da der harmonische Ausgleich von Geist und Natur im Grunde ästhetischen Charakters ist, so ergeben sich von selbst Beziehungen zwischen dem moralischen Wesen und dem Künstler. Durch die Kulturarbeit des Menschen, heißt es im „ Lehrling zu Sais ", „ lernte die Natur wieder freundlichere Sitten.... und so scheint allmählich die alte goldene Zeit zurückzukehren, in der sie den Menschen Freundin, Trösterin, Priesterin und Wundertäterin war.... Wer dieses Stammes und Glaubens ist, und gern auch das seinige zu dieser Entwilderung der Natur beitragen will, geht in den Werkstätten der Künstler umher, belauscht überall die unvermutet in allen Ständen hervorbrechende Dichtkunst." ( IV, 13 f. ) - „ Die Poesie ist für den Menschen, was das Chor dem griechischen Schauspiel ist, - Handlungsweise der schönen, rythmischen Seele - begleitende Stimme unseres bildenden Selbst - Gang im Lande der

1.) Daher auch der durch den Bildungsbegriff bedingte Zusammenhang zwischen Intelligenz und Moral: „ Das sittliche Wesen enthält an der vollkommenen Intelligenz das notwendige, unentbehrliche Organ und die Intelligenz am moralischen Wesen eine höhere Bedeutung...." ( III, 322, 891 ).

2.) Und verbindet ein neues goldenes Zeitalter, weil die menschliche Wissenschaft so weit vorgerückt sein wird, als es mit den dormaligen Mitteln möglich ist" ( II, 121, 50 ). „ goldenes Zeitalter " ist also nur als eine Art von Utopie überhaupt also fiktiv zu betrachten, keineswegs aber als ein Ziel in Betracht. Dies letztere ist aber der Fall bei den meisten Utopieideen.



atändiger Selbstkenntnis und Weltkenntnis, vollständiger Selbst-  
und Weltbestimmung verschwindet das Moralgesetz, und die Beschrän-  
kung des moralischen Wesens steht an der Stelle des Moralgesetzes."

( III, 328, 329 ) . "

Wenn da "wo Kinder sind" ein "goldenes Zeitalter" ist

( II, 132, 97 ) , so bricht mit dem " am meisten gebildeten Men-

schen, der " dem Kinde so ähnlich ist " ( II, 131, 50 ) Gleichsam

ein neues auf einer höheren Grundlage emporgeblühtes goldenes

Zeitalter an. In diesem Sinne " Mensch " zu werden, ist eine

" Kunst " . ( III, 70, 343 ) .

Da der harmonische Ausgleich von Geist und Natur im Grunde

ästhetischen Charakters ist, so ergeben sich von selbst Beziehun-

gen zwischen dem moralischen Wesen und dem Künstler. Durch die

Kulturarbeit des Menschen, heißt es in " Lehrling zu Sals " ,

" lernte die Natur wieder freundlichere Sitten... und so scheitert

allmählich die alte goldene Zeit zurückzukehren, in der sie den

Menschen Freundin, Trösterin, Priesterin und Wunderkünstlerin war...

Wer dieses Stammes und Glaubens ist, und gern auch das seinige

zu dieser Entfaltung der Natur beitragen will, geht in den Werk-

stätten der Künstler umher, belauscht überall die unvermutet in

allen Ständen hervorsprechende Dichtkunst. " ( IV, 13 f. ) - " Die

Poesie ist für den Menschen, was das Ohr dem griechischen Schen-

sphale ist, - Handlungsweise der schönen, lyrischen Seele -

begleitende Stimme unseres bildenden Selbst - Gang im Lande der

1.) Daher auch der durch den Bildungsgehalt bedingte Zusammen-

hang zwischen Intelligenz und Moral: " Das sittliche Wesen ent-

hält an der vollkommenen Intelligenz das notwendige, unentbehr-

liche Organ und die Intelligenz am moralischen Wesen eine hö-

here Bedeutung... " ( III, 322, 321 ) .



Schönheit - überall leise Spur des Fingers der Humanität - freie Regel - Sieg über die hohe Natur in jedem Worte- ihr Witz ist Ausdruck freien, selbständiger Tätigkeit.<sup>1)</sup> " ( III, 274, 641). Ist doch die Poesie als die „Darstellung des Gemütes, der inneren Welt in ihrer Gesamtheit" ( II, 291, 381) die „wirksame produktive Individualität" ( III, 299, 812), gerade das „Gemüt" aber die „Harmonie aller Geisteskräfte - harmonisches Spiel der ganzen Seele". Im „Gemüt" ist „alles auf die eigenste, gefälligste und lebendigste Weise verknüpft" ( III, 293, 784). Die Kunst als Entfaltung des Gemütes, des ganzen Wesens des Menschen in seiner Totalität, der geistigen und sinnlichen Seele wird so zu einer Offenbarung des moralischen Wesens: „Der vollständige und vollkommene Künstler überhaupt ist von selbst sittlich - so auch der vollständige und vollkommene Mensch überhaupt" ( III, 92, 417). Für die Einkleidung des Gedankens einer harmonischen Vereinigung von Geist und Natur verwerthet Novalis nicht nur die im XVIII. Jahrhundert so lebendige Idee eines zukünftigen goldenen Zeitalters<sup>2)</sup>, die ihm schon durch seinen Lieblingsschriftsteller Hemsterhuis, wenn auch in einem ganz anderen Sinne, vertraut geworden war,<sup>3)</sup> sondern auch

- 
- 1.) Gerade die Freiheit der inneren schöpferischen Produktion dient Novalis zu Parallelen zwischen Sittlichkeit und Poesie.vgl. IV, 234, u.III. 377. 1131: „ Die elektive Freiheit ist poetisch, daher die Moral von Grund aus Poesie ist...." 2.) vgl.Ferdinand Bulle: Hemsterhuis und der Irrationalismus des XVIII.Jhd's.
- 3.) Hemsterhuis glaubt, daß dem Menschen gewisse Organe oder „Vehibel der Sensation" verloren gegangen sind, und zwar wegen der Lücken in unserem Denken und Empfinden( H.II, 265) sowie wegen unserer Unkenntnis der Natur des genialen Enthusiasmus(H.II, 277) und verkündet ein neues goldenes Zeitalter, „wenn die menschliche Wissenschaft so weit vorgerückt sein werde, als es mit den dermaligen Organen möglich ist"(H.II,285).Hemst.'s „goldenes Zeitalter" kommt für Novalis nur als eine der Zukunftsideen überhaupt also ihrer Tendenz nach, keineswegs aber inhaltlich in Betracht. Dies letztere ist aber der Fall mit Schiller's Zukunftsideen.







die mystische Verklärungsidee der christlichen Auferstehungslehre.  
Die christliche Metik betrachtet das Paradies als die dem irdischen Leben vorangegangene verklarte Existenz, in der der Mensch als Astralleib und die ganze Welt in einem geistig-leiblichen Zustand sich befunden hat. Durch den Sündenfall ist der Mensch gesunken, er hat sich von Gott getrennt und hat einen irdisch-materiellen Leib angenommen. Mit ihm ist die ganze Welt gesunken. So ist der Tod in die Welt gekommen. Erst Christus hat den Tod <sup>1)</sup> besiegt, indem er als Astralleib auferstand. Ebenso wird nun die ganze Menschheit in einer vergeistigten Leiblichkeit von den Toten auferstehen und zugleich mit ihr wird die ganze Welt in einen verklärten Zustand <sup>2)</sup> übergehen. Der verklarte Zustand bildet also ein Zusammenfallen von Geist und Natur in einer vergeistigten Leiblichkeit. <sup>3)</sup> so erscheinen auch die guten Geister, die bis zur Ge-

Dazu kommt nun noch die chiliastische Idee eines zukünftigen tausendjährigen irdisch-moralischen Reiches des Messias, an dem nur die Gerechten teilhaben werden. Die mystische Verklärungsidee und die Vorstellung eines moralischen Reiches auf Erden macht sich Novalis für seinen Moralbegriff zu nutze: „ Als irdische Wesen streben wir nach geistiger Ausbildung, nach Geist überhaupt. Als ausserirdische, geistige Wesen nach irdischer Ausbildung, nach Körper überhaupt. Nur durch Sittlichkeit gelangen wir beide zu un-

1.) Vgl. Splittgerber S. 168. 2) ebd. S. 226 ff, 239 f; „ Alles von dieser Welt“ sagt J. Böhme, den wir hier nur als einen der Hauptvertreter der christl. Mystik zitieren möchten, „ wird vergehen. Die Erde wird verschmelzen und alle Felsen und Elemente, und wird nur das bleiben, was Gott haben wollte und um dessen Willen er ~~xxx~~ die Welt geschaffen hat. Alle Dinge gehen wieder in die Mutter ein,

daraus sie entstanden sind, und an dem Orte, wo jetzt die Welt steht, wird ein lauterer Paradies sein, da alles ganz durchsichtig und Gottes Glanz darin sein wird. Der Leib, den wir im Himmel haben werden, ist nicht grobtierisches Fleisch, wie wir im alten Adam haben, sondern Fleisch u. Blut, ein himmlischer Kraftleib u. doch ein sichtbarer Leib, wie in dieser Welt“ (nach L. Noach Christl. Mystik, II, 206). Diese christl. Verklärungsidee liegt ja auch den „Hymnen an die Nacht“ (z.B. I. 27), der Hymne (I 87 f) u. der Verklärung im „Heinrich v. Ofterdingen“ zu Grunde; vgl. auch III, 182, 93. 5) vgl. Lavaters weitläufige Ausführungen über das „tausendjährige irdisch-moral. Reich d. Messias auf Erden u. d. damit verbundene Auferstehung der vorzüglich Gerechten“ (Aussichten in d. Ewigkeit VII, VIII Brief; besonders Bd. I, S. 235-39.



die mystische Verkörperungsidee der christlichen Auferstehungslehre. Die christliche Metaphysik betrachtet das Paradies als die dem Irdischen Leben vorausgegangene verkörperte Existenz, in der der Mensch als Astraleid und die ganze Welt in einem gefaltig-faltlichen Zustand sich befinden hat. Durch den Sündenfall ist der Mensch gesunken, er hat sich von Gott getrennt und hat einen irdisch-materiellen Leib angenommen. Mit ihm ist die ganze Welt gesunken. So ist der Tod in die Welt gekommen. Erst Christus hat den Tod besiegt, indem er als Astraleid auferstand. Ebenso wird nun die ganze Menschheit in einer vergelteten Faltlichkeit von den Toten auferstehen und zugleich mit ihr wird die ganze Welt in einen verklärten Zustand übergehen. Der verklärte Zustand bildet also ein Zusammenfallen von Geist und Natur in einer vergelteten Faltlichkeit.

Dazu kommt nun noch die christliche Idee eines zukünftigen tausendjährigen irdisch-moralischen Reiches des Messias, an dem nur die Gerechten teilhaben werden. Die mystische Verkörperungsidee und die Vorstellung eines moralischen Reiches auf Erden macht sich Novella für seinen Moralbegriff zu nutzen: „Als irdische Wesen streben wir nach geistiger Ausbildung, nach Geist überaupt. Als ausserirdische, geistige Wesen nach irdischer Ausbildung, nach Körper überaupt. Nur durch Stilleheit gelangen wir beide zu un-

I.) Vgl. Splittgerber S. 188. 2) ebd. S. 238 ff., 239 ff. „Alles von dieser Welt“ sagt J. Böhm, den wir hier nur als einen der Hauptvertreter der christl. Mystik zitieren möchten, „wird vergehen. Die Erde wird verschmelzen und alle Felsen und Elemente, und wird nur das bleiben, was Gott haben wollte und um dessen Willen er kam die Welt geschaffen hat. Alle Dinge gehen wieder in die Mutter ein,

damals als entstanden sind, und an dem Orte, wo jetzt die Welt steht, wird ein lauter Paradies sein, da alles ganz durchsichtig und Gottes Glanz darin sein wird. Der Leib, den wir im Himmeln haben werden, ist nicht groblich-faltlich, wie wir im Irdischen haben, sondern  
Fleisch u. Blut, ein himmlischer Kraft-  
Leib u. doch ein sichtbarer Leib, wie in dieser Welt“ (nach Noach Christl. Mystik II, 208). Diese christl. Verkörperungsidee liegt ja auch den Hymnen an die Nacht“ (z. B. I. 27), der Hymne (I 87 f.) u. der Verkörperung im „Himmel v. Orterdingen“ zu Grunde; vgl. auch III, 182. 92. 5) vgl. Lavaters weitläufige Ausführungen über das „tausendjährige irdisch-moral. Reich d. Messias auf Erden u. d. damit verbundene Auferstehung der vorzüglich Gerechten“ (Ausichten in d. Ewigkeit VII, VIII Brief; besonders Bd. I, S. 235-39).



seren Zwecken. Ein Dämon der erscheinen kann, wirklich erscheinen, muß ein guter Geist sein. So wie der Mensch, der wirklich Wunder tun kann, der wirklich mit den Geistern Umgang pflegen kann. Ein Mensch, der Geist wird, ist zugleich ein Geist, der Körper wird. Diese höhere Art von Tod, wenn ich mich so ausdrücken darf hat mit dem gemeinen Tode nichts zu schaffen; es wird etwas sein, was wir Verklärung nennen können" (III, 61, 330). -

"Der jüngste Tag wird kein einzelner Tag, sondern nichts als diejenige Periode sein, die man auch das tausendjährige Reich nennt. - Jeder Mensch kann seinen jüngsten Tag durch Sittlichkeit herbeirufen. Unter uns währt das tausendjährige Reich beständig. Die besten unter uns, die schon bei ihren Lebzeiten zu der Geisterwelt gelangten, sterben nur scheinbar; sie lassen sich nur scheinbar sterben; so erscheinen auch die guten Geister, die bis zur Gemeinschaft mit der Körperwelt ihrerseits gelangten, nicht, um uns nicht zu stören. Wer hier nicht zur Vollendung gelangt, gelangt vielleicht drüben, oder muß eine hermalige irdische Laufbahn beginnen" (III, 62, 311).

Die Verklärungsidee spricht auch in den Novalischen Begriff des Gewissens und die in demselben zutage tretende „Meisterschaft“ und Freiheit hinein: „Das Gewissen“ sagt Sylvester, „ist des Menschen eigenstes Wesen in voller Verklärung, der himmlische Ur-mensch.....In lebendiger, eigentümlicher Unteilbarkeit bewohnt es und beseelt es das zärtliche Sinnbild des menschlichen Körpers, und vermag alle geistigen Gliedmaßen in die wahrhafteste Tätig-

1.) Erst von hier aus wird die verblüffende Frage, die in das die physiologische „Unsterblichkeitskunst“ als Harmonie von geistigen und natürlichen reiz behandelnde Fragment III, 106, 480, (vgl. S. 33) assoziativ eingeschoben ist, verständlicher: „Sollte der ~~Körper~~ König, der zugleich moralisches Genie ist, nicht von selbst unsterblich sein?“

vielleicht auch hierher gehörenden Fragment III, 374, 1112 ge-



seinem Zwecke. Ein Dämon der erscheinen kann, wirklich erscheinen,  
muss ein guter Geist sein. So wie der Mensch, der wirklich Wunder  
tun kann, der wirklich mit den Geistesern Umgang pflegen kann.

Ein Mensch, der Geist wird, ist zugleich ein Geist, der Körper  
wird. Diese höhere Art von Tod, wenn ich mich so ausdrücken darf  
hat mit dem gemeinen Tode nichts zu schaffen; es wird etwas sein,  
was wir Verklärung nennen können" (III, 61, 330). -

Der jüngste Tag wird kein einzelner Tag, sondern nichts als  
diejenige Periode sein, die man auch das tausendjährige Reich  
nennt. - Jeder Mensch kann seinen jüngsten Tag durch Stille

herbeiführen. Unter uns währt das tausendjährige Reich beständig.  
Die besten unter uns, die schon bei ihren Lebzeiten zu der Geistes-  
welt gelangten, sterben nur scheinbar; sie lassen sich nur schein-

bar sterben; so erscheinen auch die guten Geister, die die zur Ge-  
meinschaft mit der Körperwelt ihrerseits gelangten, nicht, um uns  
nicht zu stören. Wer hier nicht zur Vollendung gelangt, gelangt

vielleicht drüben, oder muss eine barmherzige irdische Laufbahn be-  
ginnen" (III, 62, 311).

Die Verklärungsgedee spricht auch in den Novellen Begriff  
des Gewissens und die in demselben zugehörige "Meisterschaft"  
und Freiheit hinein: "Das Gewissen" sagt Sylvester, "ist das  
Menschen eigenste Wesen in voller Verklärung, der himmlische Ur-  
mensch..... In lebendiger, eigenenthümlicher Untheilbarkeit bewohnt es  
und besetzt es das zärtliche Sinnbild des menschlichen Körpers,  
und vermag alle geistigen Gliedmaßen in die wahrhafteste Tätig-

1.) Erst von hier aus wird die verblüffende Frage, die in das  
die physiologische "Unsterblichkeitskunst" als Harlekin von gei-  
stigen und natürlichen Reize behandelnde Fragment III, 106, 480,

(vgl. S. 53) assoziativ eingeschoben ist, verständlicher: "Sollte  
der künftige König, der zugleich moralisches Genie ist, nicht von  
selbst unsterblich sein?"



keit zu versetzen." ( IV, 233).- Der Geist der Tugend ist,, das allzündende allbelebende Licht innerhalb der irdischen Umfassung.Vom Sternenhimmel, diesem erhabenen Dom des Steinreichs, bis zu dem krausen Teppich einer bunten Wiese, wird alles durch ihn erhalten, durch ihn mit uns verknüpft und uns verständlich gemacht, und durch ihn die unbekannte Bahn der unendlichen Naturgeschichte bis zur Verklärung fortgeleitet. " ( IV, 234 f). Denselben dunklen, an die mystische Naturphilosophie angelehnten Gedanken drückt Novalis aus, wenn er erklärt: „ Durch Ausartung ist die Natur entstanden....Der Geisterwelt gehört das erste Kapitel in der Physik.Die Natur kann nicht stillstehend, sondern nur fortgehend zur Moralität erhoben werden.Einst soll keine Natur mehr sein. In eine Geisterwelt soll sie allmählich übergehen." ( III, 260, 529).In dem aber der Mensch die Natur „moralisiert" ,dadurch, daß er Geistesfreiheit in die Naturnotwendigkeit hineinträgt , erscheint er als der „ Messias der Natur!", der „ sich und sein Evangelium der Natur verkündet" ( II, 227,202).

So wie Fichte gründet auch Novalis seine Moral auf einen Teleologischen Gedanken, auf ein Ideal, das in der Zukunft annähernd realisiert werden soll.Doch im Gegensatz zu Fichte ist dieses Ideal bei Novalis die Vereinigung von Geist und Natur im moralischen Wesen. Diese Idee überträgt nun Novalis ins Methaphysische.Die vollkommene Harmonie und Durchdringung von Geist und Natur nennt er Gott.Dieser Gottesbegriff hat nur im praktischen Teil seiner Weltanschauung seine Giltigkeit.

1)  
„ Willkür und Zufall sind die Elemente der Harmonie...Wunderwelt und Naturwelt. Geisterreich und wirkliche Welt.Freier Wechsel dieser beiden Zustände. Willkür und Zufall Eins.Wunder und gesetz-  
1.) „ Zufall" gleich Instinkt, unwillkürliches, vgl.z.B.II,190, 49 oder III,112,505.( Dagegen ist „ Zufall" als „ willkürliches " gegenüber der Naturgesetzlichen „ Regel " in dem seinem Sinn nach vielleicht auch hierher gehörenden Fragment III, 374, 1112 gebraucht.)

gehehrt zu werden von „ Himmel" was er sie im Fragm.III, 245, 479 bezeichnet.



kelt zu versetzen." (IV, 233). -- Der Geist der Tugend ist, das all-  
 zündende allbelebende Licht innerhalb der irdischen Umgebung. Vom  
 Sternennimmel, diesem erhabenen Dom des Steirischen, bis zu dem  
 krausen Teppich einer bunten Wiese, wird alles durch ihn erhalten,  
 durch ihn mit uns verknüpft und uns verständlich gemacht, und durch  
 ihn die unbekannte Bahn der unendlichen Naturgeschichte bis zur  
 Verklärung fortgeführt. (IV, 234 f.). Denselben dunklen, an die  
 mystische Naturphilosophie angelehnten Gedanken drückt Novalis aus,  
 wenn er erklärt: "Durch Ausartung ist die Natur entstanden... Der  
 Geisteswelt gehört das erste Kapitel in der Physik. Die Natur kann  
 nicht stillstehend, sondern nur fortgehend zur Moralität erhoben  
 werden. Einmal soll keine Natur mehr sein. In eine Geisteswelt soll  
 sie allmählich übergehen." (III, 280, 282). In dem aber der Mensch  
 die Natur "moralisiert", dadurch, daß er Geistesfreiheit in die  
 Naturnotwendigkeit hineinträgt, erscheint er als der "Messias  
 der Natur", der "sich und sein Evangelium der Natur verkündet".  
 (II, 227, 202).  
 So wie Fichte gründet auch Novalis seine Moral auf einen theo-  
 logischen Gedanken, auf ein Ideal, das in der Zukunft annehmend  
 realisiert werden soll. Doch im Gegensatz zu Fichte ist dieses Ide-  
 al bei Novalis die Vereinigung von Geist und Natur im moralischen  
 Wesen. Diese Idee überträgt nun Novalis ins Metaphysische. Die voll-  
 kommene Harmonie und Durchdringung von Geist und Natur nennt er  
 Gott. Dieser Gottesbegriff hat nur im praktischen Teil seiner Welt-  
 anschauung seine Gültigkeit.  
 1) "Willkür und Zufall" sind die Elemente der Harmonie... Wunder-  
 welt und Naturwelt. Geistesreich und wirkliche Welt. Freier Wechsel  
 dieser beiden Zustände. Willkür und Zufall. Eine Wunder und Geistes-  
 1.) "Zufall" gleich Instinkt, unwillkürliches, vgl. z. B. II, 190.  
 2) oder III, 112, 502. Dagegen ist "Zufall" als "willkürliches"  
 gegenüber der Naturgesetzlichen "Regel" in dem seinem Sinn nach  
 vielleicht auch früher gehörigen Fragment III, 374, 112 ge-  
 gebenen.



mäßige Wirkung. Natur und Geist = Gott "( II, 195, 55). Gott erscheinthier als die Harmonie von Natur und Geist, von blinder Naturnotwendigkeit und bewußte Geistesfreiheit, von „Zufall " und Willkür. - Wenn die Weltseele oder der „Himmel" die Welt beseelt, und durch notwendige Gesetze beherrscht, wenn der Weltgeist das „Geisterreich" frei produziert, so bildet Gott die anzustrebende Vereinigung der Naturnotwendigkeit und der Geistesfreiheit: „ Die Welt ist die Sphäre der unvollkommenen Vereinigung des Geistes und der Natur. Ihre vollkommene Indifferentisierung bildet das sittliche Wesen par excellenz - Gott. Das Wesen Gottes besteht in der unaufhörlichen Moralisierung. Wie der reine Himmel die Welt belebt, wie der reine Geist die Welt begeistert, bevölkert, so versittlicht Gott die Welt, vereinigt Leben oder Himmel und Geist. 1.) Jedes soll Himmel 2) jedes soll Geist 3.) und jedes Tugend werden. 3 ist Synthesis von 1 und 2" ( III.245, 478).

Der Welt als der unvollkommenen Vereinigung von geistiger und seelischer Natur wird Gott als die vollkommene Vereinigung entgegengestellt und zugleich die Moralisierung der Welt durch die Synthesis von freier Geistigkeit und notwendiger Sinnlichkeit und dadurch die Erhebung der Welt zu Gott, dessen Wesen eben in dem Prinzip der Moralisierung besteht, gefordert.

„ Gott und Natur muß man hiernach trennen. Gott hat gar nichts mit der Natur zu schaffen. Er ist das Ziel der Natur, dasjenige mit dem sei einst harmonisieren soll. Die Natur soll moralisch werden ( und so erscheint allerdings der Kantische Moralgott und die Moralität in einem ganz anderen Lichte). Der moralische Gott ist etwas weit Höheres, als der magische Gott" ( II, 288, 340).

Gott wird hier also „moralischer Gott" oder als „moralisches Universum", wie es am Schluß des Fragmentes, den wir noch zitieren werden, heißt <sup>1)</sup>, ebenso wie in dem vorhergenannten Fragment III,

1.) der Mangel an einer einheitlich durchgeführten Terminologie zeigt sich deutlich in der Schlußfrage unseres Fragm.: „Will ich nun Gott oder der Weltseele in den Himmel setzen? Besser wäre es wohl wenn ich den Himmel zum moralischen Universo erklärte u. die Weltseele im Universum ließe. Novalis schlägt also hier gerade die umgekehrte Veränderung vom „Himmel" vor, als er sie im Fragm. III, 245, 478 gebraucht, wo er die Weltseele als „Himmel" bezeichnet.



345, 478 gebraucht, wo er die Weltseele als "Himmel" bezeichnet.  
 gekehrte Veränderung vom "Himmel" vor, als er sie im Trgm. III,  
 Seele im Universum liege. Novale schlägt also hier gerade die um-  
 wenn ich den Himmel zum moralischen Universum erklärte u. die Welt-  
 zeigt sich deutlich in der Schlussfrage unseres Trgm.: "Will ich nun  
 I.) der Mangel an einer einheitlich durchgeführten Terminologie  
 werden, heißt, ebenso wie in dem vorhergenannten Fragment III,  
 (1)  
 "Universum", wie es am Schluß des Trgmanes, den wir noch zitieren  
 Gott wird hier also "moralischer Gott" oder als "moralisches  
 Welt Höheres, als der magische Gott" (II, 288, 340).  
 sitzt in einem ganz andern Lichte). Der moralische Gott ist etwas  
 (um so erscheint allerdings der Kantische Moralgott und die Mor-  
 dem sei einst harmonisierter soll. Die Natur soll moralisch werden  
 der Natur zu schaffen. Er ist das Ziel der Natur, dasjenige mit  
 "Gott und Natur muß man hienach trennen. Gott hat gar nichts mit  
 der Moralisation besteht, gefordert.  
 die Erhebung der Welt zu Gott, dessen Wesen eben in dem Prinzip  
 als von freier Gefügtheit und notwendiger Sinnlichkeit und dadurch  
 gestaltet und zugleich die Moralisation der Welt durch die Synthe-  
 flacher Natur wird Gott als die vollkommene Vereinigung entgegen-  
 Der Welt als der unvollkommenen Vereinigung von geistiger und see-  
 thesa von I und 2" (III, 245, 478).  
 Himmel 2) jedes soll Geist 2.) und jedes Tugend werden. 3 ist Syn-  
 Gott die Welt, vereinigt Leben oder Himmel und Geist. I.) Jedes soll  
 wie der reine Geist die Welt begelastet, bevölkert, so vervolllicht  
 aufhölicher Moralisation. Wie der reine Himmel die Welt belebt,  
 Wesen par excellenz - Gott. Das Wesen Gottes besteht in der un-  
 Natur. Ihre vollkommene Individuierung bildet das stichtische  
 ist die Sphäre der unvollkommenen Vereinigung des Geistes und der  
 nigung der Naturnotwendigkeit und der Geistesfreiheit: "Die Welt  
 sterreich" frei produziert, so bildet Gott die anknüpfende Verel-  
 durch notwendige Gesetze beherrscht, wenn der Weltgeist das "Gei-  
 Chr. - Wenn die Weltseele oder der "Himmel" die Welt beaselt, und  
 turnotwendigkeit und bewusste Geistesfreiheit, von "Zufall" und Will-  
 scheintler als die Harmonie von Natur und Geist, von blinder Na-  
 mäßige Wirkung. Natur und Geist = Gott" (II, 195, 33). Gott er-



245, 478 der Natur entgegengestellt und als ihr Ziel bezeichnet. Dieses Ziel wird nach II, 195, 55 erreicht sein, wenn „Zufall“ und „Willkür“ zur „Harmonie“ sich vereinigen, denn „Natur und Geist“ = Gott“, nach III, 245, 478, wenn Geist und Natur sich vollkommen „durchdringen“, denn dadurch wird das „sittliche Wesen par excellenz - Gott“ gebildet; <sup>2)</sup> nach unserem Fragm., wenn die Natur „moralisch“ wird, Gott als die „unaufhörliche Moralisierung“ <sup>3)</sup> wird also realisiert durch Vereinigung von „Wunderwelt und Naturwelt“ - „Wunder und gesetzmäßige Wirkung“ (II, 195, 55), von „reinem Geist, der die Welt begeistert, bevölkert“ und die Weltseele, die „die Welt belebt“; durch diese Vereinigung wird die Welt zur „Sphäre einer vollkommenen Vereinigung“ des Geistes und der Natur erhoben und damit „versittlicht“. (III, 245, 478). Somit erscheint der „moralische Geist“, insofern er in einer totalen Durchdringung des geistigen und des natürlichen Prinzipes besteht, als etwas Höheres als das geistige Prinzip allein, als das „Geisterreich“, das Reich des „Wunders“ und der „Willkür“, der „reine Geist, der die Welt begeistert“, der „magische Gott“, wie <sup>4)</sup> unser Fragment sagt.

Zum „moralischen Gott“ führt aber, wie wir schon früher gesehen haben, die Anwendung der autonomen Geistesfreiheit auf die eigene triebhafte Natur des Individuums und auf alles, was dasselbe von aussen bestimmt. Erst durch Ausbildung unserer Freiheit, durch Erweiterung unserer „Meisterschaft“, durch die innere Bildungsarbeit, die die blinde Naturnotwendigkeit unseres Wesens zur bewußten Geistigkeit läutert, wird unsere Natur moralisch, wird sie aus einer „rihen“ zu einer edlen Natur: der Mensch als Ganzes, (nicht

---

1.) vgl. III, 375, 1120: „Die prästabilisierte Harmonie wird der Erfolg oder die Konstitution der vollkommenen moral. Welt sein.“ 3.) vgl. II, 211, 141 „Gott ist die Sphäre der Tugend (Zur Allmacht gehört Allwissenheit)“ 4.) Durch den gegebenen Zusammenhang ist unsere Identifizierung der bei Novalis ganz vereinzelt Bezeichnung „magischer Gott“ mit den oben genannten Ausdrücken gerechtfertigt. vgl. auch III, 174, 34..... „Gott ist der Geist der Geister“.



845, 478 der Natur entgegengesetzt und als ihr Zelf bezeichnet.  
 Dieses Ziel wird nach II, 195, 55 erreicht sein, wenn "Zufall" und  
 "Willkür" zur "Harmonie" sich vereinigen, denn "Natur und Geist"  
 = "Gott", nach III, 345, 478, wenn Geist und Natur sich vollkommen  
 "durchdringen", denn dadurch wird das "sittliche Wesen per ex-  
 cellenz - Gott" gebildet; nach unserem Programm, wenn die Natur  
 "moralisch" wird, Gott als die "unaufrichtige Moralisation"  
 wird also realisiert durch Vereinigung von "Wunderwelt und Natur-  
 welt" - "Wunder und gesetzmäßige Wirkung" (II, 195, 55), von  
 "reinen Geist, der die Welt begetet, bevölkert" und die Welt-  
 seele, die "die Welt beget"; durch diese Vereinigung wird die  
 Welt zur "Sphäre einer vollkommenen Vereinigung" des Geistes  
 und der Natur erhoben und damit "verstärkt". (III, 345, 478).  
 Somit erscheint der "moralische Geist", insofern er in einer to-  
 talen Durchdringung des Geistes und des natürlichen Prinzipes  
 besteht, als etwas Höheres als das geistige Prinzip allein, als das  
 "Geistesreich", das Reich des "Wunders" und der "Willkür", der  
 "reine Geist, der die Welt begetet", der "moralische Geist", wie  
 unser Fragment sagt.  
 Zum "moralischen Geist" führt aber, wie wir schon früher gesehen  
 haben, die Anwendung der autonomen Geistesfreiheit auf die eigene  
 triebhafte Natur des Individuums und auf alles, was dasselbe von  
 außen bestimmt. Erst durch Ausbildung unserer Freiheit, durch Er-  
 weiterung unserer "Meisterchaft", durch die innere Bildungs-  
 arbeit, die die blinde Naturnotwendigkeit unseres Wesens zur bewuß-  
 ten Geistesfreiheit läutert, wird unsere Natur moralisch, wird sie aus  
 einer "rhen" zu einer edlen Natur; der Mensch als Ganzes, nicht  
 1.) vgl. III, 375, 1120: "Die prästabilierte Harmonie wird der Er-  
 folg oder die Konstitution der vollkommenen moral. Welt sein." 2.)  
 vgl. II, 311, 141 "Gott ist die Sphäre der Tugend (zur Allmacht ge-  
 hört Allwissenheit) 4.) Durch den gegebenen Zusammenhang ist  
 unsere Identifizierung der bei Novella ganz vereinzelte Bezeich-  
 nung "moralischer Geist" mit den oben genannten Ausdrücken gerecht-  
 fertigt. vgl. auch III, 174, 34..... "Gott ist der Geist der Gei-  
 ster".



seinen einzelnen Handlungen, werden seinem Wesen, seiner Seelenbeschaffenheit nach) wird moralisch. „Wir müssen Magier zu werden suchen, um recht moralisch sein zu können“ erklärt Novalis (II, 288, 340).<sup>1)</sup> Je mehr wir uns von allen Unwillkürlichen des einzelnen Wesens befreien, desto größer wird unser Freiheitsgebiet, desto reicher die Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen. Das „höchste Wandern“ ist ja für Novalis die „tugendhafte Handlung“, der „Aktus der freien Determination“ (II, 290, 342). Gerade hier hat die Bezeichnung „Magie“ für die autonome Selbstbestimmung einen tieferen Sinn, insofern es sich darum handelt, „alles Unwillkürliche in ein Willkürliches zu verwandeln“. Denn indem der unbewußte Wille, der im natürlichen Trieb sich äußert, zur bewußten „Kunst“ verwandelt wird, ist die Möglichkeit gegeben, die Totalität der Persönlichkeit „willkürlich“ zu realisieren, den ganzen in ihr liegenden Willen zur bewußten Auflösung überzuführen und in diesem Sinne „allmächtig“ zu werden, die individuelle Anlage des Charakters zu einer „vollkommenen gebildeten Willen“ (II, 278, 31) zu entwickeln: „Individuelle Urform: Charakter meines ursprünglichen Willens. Charakter, aus Instinkt – Charakter, aus Grundsätzen. Je abhängiger vom Zufall und von Umständen – desto weniger bestimmten, ausgebildeten, angewandten Willen. Je mehr dies, desto unabhängiger dort. – Kunst allmächtig zu werden – Kunst unseren Willen total zu realisieren. Wir müssen den Körper, wie die Seele in unsere Gewalt bekommen. Der Körper ist das Werkzeug zur Bildung und Modifikation der Welt“.<sup>2)</sup> (III, 190, 49).

1.) Wenn Novalis erklärt, daß durch seine Auffassung der Moral, „der Kantische Moralgott und die Moralität in einem ganz anderen Lichte erscheine“ (II, 288, 340), so meint er damit den Schritt, den er von Kants rigoristischer Sittenlehre zum Individualismus, zudem Begriff des persönlichen „Gewissens“ und der Versöhnung von Geist und Natur innerhalb der Persönlichkeit getan hat. vgl. III, 311, 849+ „Kant ~~erscheint die~~ Ethik juristisch behandelt zu haben“ sowie IV, 233.



seinen einzelnen Handlungen, werden seinem Wesen, seiner Seelenbeschaffenheit nach) wird moralisch. „Wir müssen Magier zu werden suchen, um recht moralisch sein zu können“ erklärt Novalis (II, 288, 340).<sup>1)</sup> Je mehr wir uns von allen Unwillkürlichen des einzelnen Wesens befreien, desto größer wird unser Freiheitsgrad, desto reicher die Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen. Das „höchste Wenden“ ist ja für Novalis die „tugendhafte Handlung“, der „Aktus der freien Determination“ (II, 290, 342). Gerade hier hat die Bestimmung „Magie“ für die autonome Selbstbestimmung einen tieferen Sinn, insofern es sich darum handelt, „alles Unwillkürliche in ein Willkürliches zu verwandeln“. Denn indem der unbewusste Wille, der im natürlichen Trieb sich äußert, zur bewussten „Kunst“ verwandelt wird, ist die Möglichkeit gegeben, die Totalität der Persönlichkeit „willkürlich“ zu realisieren, den ganzen in ihr liegenden Willen zur bewussten Ausübung überzuführen und in diesem Sinne „allmächtig“ zu werden, die individuellen Anlage des Charakters zu einer „vollkommenen geistigen Willen“ (II, 278, 31) zu entwickeln: „Individuelle Urform: Charakter meines ursprünglichen Willens. Charakter, aus Instinkt - Charakter, aus Grundgesetzen. Je abhängiger vom Zufall und von Umständen - desto weniger bestimmten, ausgebildeten, angewendeten Willen. Je mehr dies, desto unabhängiger dort. - Kunst allmächtig zu werden - Kunst unseren Willen total zu realisieren. Wir müssen den Körper, wie die Seele in unsere Gewalt bekommen. Der Körper ist das Werkzeug zur Bildung und Modifikation der Welt.“ (III, 190, 49).<sup>2)</sup>

---

1.) Wenn Novalis erklärt, daß durch seine Auffassung der Moral, „der Kantische Moralgehalt und die Moralität in einem ganz anderen Lichte erscheinen“ (II, 288, 340), so meint er damit den Schritt den er von Kants rigoristischer Stufenlehre zum Individualismus, indem Begriff des persönlichen „Gewissens“ und der Veröhnung von Geist und Natur innerhalb der Persönlichkeit getan hat. Vgl. III, 311, 349. Kant erscheint die Ethik juristisch behandelt zu haben“ sowie IV, 233.



Jede moralische Handlung aber durch die wir dem Ideal des „moralischen Gottes“ näher kommen, ist zugleich eine Offenbarung Gottes in uns. Das Bewußtsein aber, daß in unserem „Gewissen“ Gott sich offenbart, knüpft die Moral an die Religion. Ist „allumfassende Freiheit, Meisterschaft oder Herrschaft“ das „Wesen und der Trieb des Gewissens“ und kommt in ihm die „heilige Eigentümlichkeit, das unmittelbare Schaffen der Persönlichkeit“ zum Ausdruck so ist „jede Kundgebung des Meisters“ zugleich auch „Kundwerdung der hohen, einfachen, unverwickelten Welt, – Gottes Wort“. (IV, 232 f) Das Gewissen ist „der eingebozene Mittler jedes Menschen. Es vertritt die Stelle Gottes auf Erden“ (IV, 233) „Unser ~~reine~~ reinere sittliche Wille ist Gotteswille. Indem wir seinen Willen erfüllen, erheitern und erweitern wir unser eigenes Dasein, und es ist, als hätten wir um unserer selbst willen, aus innerer Natur so gehandelt.“ (II, 290, 343) Im Augenblick der moralischen Handlung sind wir mit der Gottheit eins: „In der Tugend verschwindet die lokale und temporelle Personalität. Der Tugendhafte ist als solcher kein historisches Individuum. Es ist Gott selbst“ (III, 209, 497) „Je moralischer desto harmonischer mit Gott, desto göttlicher, desto verbündeter mit Gott. Nur durch den moralischen Sinn wird uns Gott vernehmlich. Der moralische Sinn ist der

---

Anmerkung 2) zu Seite 130: Vgl. III, 379, 1131: „Ideal der Allgewollung. Magischer Willen“ d.h. also: das Ideal eines Handelns, das immer bewußtgewollt sich vollziehen würde. Dabei handelt es sich Novalis immer darum, daß der freie Willensentschluß dem Wesen der ganzen Persönlichkeit unmittelbar entspringt, nur muß diese Persönlichkeit eine gebildete sein, die alles Äußere, Gegebene Rechtliche, bloß „Seiende“ liebevoll zu ihren bewußten Besitzstand, zum „Haben“ erhebt und damit in den Bezirk ihrer freien Willenstätigkeit hereinbezieht: „Die jetzige Bestimmung u. Verteilung eines jeden Individuums in diesem Weltsystem ist wohl unscheinbar, oder relativ, zufällig, historisch unmoralisch... Dieser rechtliche Umstand soll ein moralischer werden... Die Mathematik bezieht sich nur auf Recht, rechtliche Natur u. Kunst, nicht magische Natur u. Kunst. Magisch werden beide nur durch Moralisierung. Liebe ist der Grund der Möglichkeit der Magie. Die Liebe wirkt magisch. Alles Sein soll in ein Haben verwandelt werden. Sein ist einseitig, Haben synthetisch, liberal.“ (II, 286, 334).



den synthetisch, liberal." (II, 388, 384).  
 ist der Grund der Möglichkeit der Magie. Die Liebe wirkt magisch. Al-  
 Natur u. Kunst. Magisch werden beide nur durch Moralisation. Liebe  
 bezieht sich nur auf Recht, rechtliche Natur u. Kunst, nicht magische  
 rechtliche Umwandlung soll ein moralischer werden... Die Mathematik  
 scheinbar, oder relativ, zufällig, historisch unmoralisch... Dieser  
 lung eines jeden Individuums in diesem Weltzustand ist wohl uns  
 Willensfreiheit herleitet: "Die jetzige Bestimmung u. Verste-  
 stand, zum "Haben" erhebt und damit in den Bezirk ihrer freien  
 Rechte, bloß "Sollende" liebevoll zu ihren bewußten Besten-  
 gegebene, als Persönlichkeit eine geduldete sein, die alles Äußere, Gegebene  
 sen der ganzen Persönlichkeit, unmittelbar entspringt, nur muß die-  
 sich Novelle immer darum, daß der freie Willensentscheidungs dem We-  
 das immer bewußtgewollt sich vollziehen würde. Dabei handelt es  
 willung, magischer Willen" d.h. also: das Ideal eines Handelns,  
 Anmerkung 3) zu Seite 180: Vgl. III, 379, 1131: "Ideal der Alles-  
 (III, 309, 497) "Je moralischer desto harmonischer mit Gott,  
 ist ein solcher kein historisches Individuum. Es ist Gott selbst"  
 schwindet die lokale und temporale Persönlichkeit. Der Tugendhafte  
 Handlung sind wir mit der Gottheit eins: "In der Tugend ver-  
 Natur so gehandelt." (II, 390, 343) Im Augenblick der moralischen  
 und es ist, als hätten wir um unserer selbst willen, aus innerer  
 len erfüllen, erheben und erweitern wir unser eigenes Dasein,  
 zu reiner sittlicher Wille ist Gotteswille. Indem wir seinen Will-  
 sehen. Es vertritt die Stelle Gottes auf Erden" (IV, 383) "Unser  
 383 f) Das Gewissen ist "der eingeborene Mittler jedes Men-  
 der hohen, einfachen, unverwickelten Welt, - Gottes Wort". (IV,  
 so ist "jede Kundgebung des Meisters" zugleich auch "Kundwerden  
 keit, das unmittelbare Schaffen der Persönlichkeit" zum Ausdruck  
 Trieb des Gewissens" und kommt in ihm die "heilige Eigentümlich-  
 nende Freiheit, Meisterschaft oder Herrschaft" das "Wesen und der  
 sich offenbart, knüpft die Moral an die Religion. Ist "allmählich  
 tes in uns. Das Bewußtsein aber, das in unserem "Gewissen" Gott  
 lischen Gottes "näher kommen, ist zugleich eine Offenbarung Got-  
 Jede moralische Handlung aber durch die wir dem Ideal des "mora-



der Sinn für Dasein, ohne äußere Affektion, der Sinn für Bund, der Sinn für das Höchste, der Sinn für Harmonie, der Sinn für frei gewähltes und erfundenes und dennoch gemeinschaftliches Leben und Sein, der Sinn für das Ding an sich, der echte Dirinationssinn (Dirinieren) etwas ohne Veranlassung, Berührung vernehmen). Das Wort Sinn, das auf mittelbare Erkenntnis, Berührung, Mischung hindeutet, ist hier freilich nicht recht schicklich, indes ist es ein unendlicher Ausdruck, wie es unendliche Größen gibt" ( II, 288, 340).

„Moralisch handeln und religiös handeln“ sind sonach für Novalis „auf's innigste vereinigt“ ( II, 289, 340) Indem wir unsere innere Bildungsarbeit, die Erweiterung der Bewußtseinssphäre und Festigung und Veredlung des Charakters mit religiösem Bewußtsein, mit „tätiger“ Religiosität verbinden <sup>1)</sup> ersteigen wir die höchste Stufe des Welterlebens und der Bildung „Alles was die Erfahrung und die irdische Wirksamkeit begreift, macht den Bezirk des Gewissens aus, welches diese Welt mit höhern Welten verbindet. Bei höhern Sinnen entsteht Religion und was vorher unbegreifliche Notwendigkeit unserer innersten Natur schien, ein Allgesetz ohne bestimmten Inhalt, wird nun zu einer wunderbaren, einheimischen, unendlich mannigfaltigen, und durchaus befriedigenden Welt, zu einer unbegreiflich innigen Gemeinschaft aller Seligen in Gott, und zur vernehmlichen, vergötternden Gegenwart des allerpersönlichsten Wesens, oder seines Willens, seiner Liebe in unserem tiefsten Selbst“ ( IV, 235.

diesem „höheren Bewußtsein“ sich zuzuwenden, wie er an den Kreis-  
entwurf Just schreibt. Der Verlust Sophie's bringt in Novalis  
eine große Umwälzung hervor. Er beschließt binnen Jahresfrist durch

den bloßen Willen ihr nachzuströmen. Er sucht also den der Myetik

1.) vgl. Friedr. Schlegels Briefwechsel, Walzel, 34.2). Nachlass,

248 f). 3.) vgl. Schlegel's Briefwechsel, Walzel, 34.2). 5) Caroline, J. Schmidt I, 393.

1.) Vgl. zur „tätigen“ Religion S. 73 ff.



der Sinn für Dasein, ohne äußere Affektion, der Sinn für Bund, der Sinn für das Höchste, der Sinn für Harmonie, der Sinn für Freiheit, Wahres und erfundenes und dennoch menschliches Leben und Sein, der Sinn für das Ding an sich, der echte Dürstensein (Dürstenden), etwas ohne Veranlassung, Berührung (vernehmen). Das Wort Sinn, das auf mittelbare Erkenntnis, Berührung, Mischung hindeutet, ist hier freilich nicht recht glücklich, indes ist es ein unendlicher Ausdruck, wie es unendliche Größen gibt" (II, 338, 340).

"Moralisch handeln und religiös handeln" sind danach für Novas als "auf's innigste vereinigt" (II, 339, 340) Indem wir unsere innere Bildungsarbeit, die Erweiterung der Bewusstseinsphäre und Festigung und Veredlung des Charakters mit religiösem Bewusstsein, mit "tätiger" Religiosität verbinden, <sup>1)</sup> erlangen wir die höchste Stufe des Weiterlebens und der Bildung. "Alles was die Erfahrung und die irdische Wirklichkeit begreift, macht den Bezirk des Gewissens aus, welches diese Welt mit höheren Welten verbindet. Bei höheren Sinnen entsteht Religion und was vorher unbegreifliche Notwendigkeit unserer innersten Natur schien, ein Allgesetz ohne bestimmten Inhalt, wird nun zu einer wunderbaren, einheitlichen, unendlich mannigfaltigen, und durchaus befriedigenden Welt, zu einer unbegreiflich innigen Gemeinschaft aller Seligen in Gott, und zur vernünftigen, vergöttlichten Gegenwart des allerpersönlichsten Wesens, oder seines Willens, seiner Liebe in unserem tiefsten Selbst" (IV, 335).

1.) Vgl. zur "tätigen" Religion 8.73 ff.



# A n h a n g.

## 1.) Die Entwicklung des magischen Idealismus nach den biographischen Quellen.

Wir wollen auf Grund der biographischen Quellen und der im Februar 1798 abgeschlossenen Blütenstaubfragmente die chronologische Entwicklung des „magischen Idealismus“ – soweit dies eben möglich ist – festzustellen versuchen.

Nachdem Novalis schon zu Leipzig eine Vorliebe für Plato und den platonisierenden Hemsterhuis bekundet hatte, <sup>1)</sup> begann er 1795 in Tennstedt sich eingehend mit der Philosophie zu beschäftigen u. machte neben „alten Lieblingsideen“ besonders Fichte's Wissenschaftslehre zum Gegenstand eines „mühsamen“ Studiums. <sup>2)</sup> Das Jahr 1796 bringt eine starke religiöse Orientierung unter deren Einfluß Spinozas, Zingendorfs, <sup>3)</sup> und wohl auch Lavater's, dessen Lektür Spenlé wenigstens schon in diese Zeit ansetzt. <sup>4)</sup> Im Sommer 1796 findet Fr. Schlegel gelegentlich eines Besuches in Weissenfels, wo Novalis seit dem Frühjahr weilte, seinen Freund „rettungslos“ in der „Herrnhuterei“ versunken, wobei Schlegel „Herrnhuterei“ den kürzesten Ausdruck für „absolute Schwärmerei“ bedeutet. <sup>5)</sup> Volkends war es der Tod der geliebten Sophie, im März 1797, der Novalis bestimmte „nunmehr ganz in der echten Zukunft und dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit zu leben“ und den Wissenschaften von diesem „höheren Standpunkt“ sich zuzuwenden, wie er an den Kreis- <sup>6)</sup> ammann Just schreibt. Der Verlust Sophie's bringt in Novalis eine große Umwälzung hervor. Er beschließt binnen Jahresfrist durch den bloßen Willen ihr nachzusterben. Er sucht also den der Mystik

1.) ~~xxxx~~ Friedr. Schlegels Briefwechsel, Walzel, 34.2). Nachlese, 245 f). 3). Raich 21. 4). Spenlé 60. 5) Caroline; C. Schmidt I, 393. 6.) Minor, I, S. L XIII. f.

1.) Minor, I, S. L XIII. f. 2.) Minor, I, S. L XIV. 3.) Minor, I, S. L XV. 4.) Minor, I, S. L XVI. 5.) Minor, I, S. L XVII. 6.) Minor, I, S. L XVIII. f.



# 1.) Die Entwicklung des magischen Idealismus nach den biographischen

## Quellen.

Wir wollen auf Grund der biographischen Quellen und der im Februar 1928 abgeschlossenen Bittensatzfragmente die chronologische Entwicklung des „magischen Idealismus“ – soweit dies eben möglich ist – festzustellen versuchen.

Nachdem Novalis schon zu Anfang eine Vorliebe für Platon und den Platonisierenden Hermetismus bekundet hatte, begann er 1795 in Tübingen sich eingehend mit der Philosophie zu beschäftigen. Er machte neben „alten Lieblingsbüchern“ besonders Fichte's Wissen-schaftslehre zum Gegenstand eines „mühsamen“ Studiums. Das Jahr 1796 bringt eine starke religiöse Orientierung unter deren Ein-fluß Spinoza, Zingendorf, und wohl auch Lavater's, dessen Lek-tür Später wenigstens schon in diese Zeit ansetzt. Im Sommer 1796 findet Fr. Schlegel gelegentlich eines Besuchs in Weissenfels, wo Novalis seit dem Frühjahr weilte, seinen Freund „restungslos“ in der „Herrnhuteri“ verankert, wobei Schlegel „Herrnhuteri“ den kürzesten Ausdruck für „absolute Sonnenwende“ bedeutet. Vol-lands war es der Tod der geliebten Sophie, im März 1797, der Nova-lis bestimmte „nimmern“ ganz in der echten Zukunft und dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit zu leben“ und den Wissenschaften von diesem „höheren Standpunkt“ sich zuzuwenden, wie er an den Kreis-entwurf Just schreibt. Der Verlust Sophie's bringt in Novalis eine große Umwälzung hervor. Er beschließt binnen Jahresfrist durch den bloßen Willen ihr nachzusterben. Er sucht also den der Mystik

1.) xxx Friedr. Schlegels Briefwechsel, Weimar, 34.3.). Nachlass, 245 f.). 3.). Felsch 31. 4.) Später 60. 5.) Caroline; G. Schmidt I, 393. 6.) Minor, I, 2. I. XII. f.



vertrauten Gedanken eines „Ersterbens“ tatsächlich zu realisieren, wobei ihm auch Jean Paul's „hoher Mensch“<sup>1)</sup> (aus der „Unsichtbaren Loge“) vor Augen gestanden haben mag. Schreibt er doch am 28.III.1797 an Caroline Just: „Wenn ich ein wahrhaft hoher Mensch sein wollte, sollte jetzt nicht eine ewige Heiterkeit meine Augen und meine Stirne beseelen – und himmlischer Enthusiasmus meine Brust erfüllen?“<sup>2)</sup> Dabei fand Novalis „Schwärmerei“, wie Just berichtet „reichen Stoff am Lesen der Lavater'schen Schriften, die er eben damals fast ausschließlich liebte“<sup>3)</sup>. So setzt Just die auch von Tieck bezeugte Vorliebe Novalis für Lavater erst mit dem Tode Sophies fest.<sup>4)</sup> Die Briefe Novalis aus dieser Zeit an Just und an Frau Just, wonach Novalis in „Aussichten auf die unsichtbare Welt“ bis zum „letzten Atemzug“ leben will,<sup>5)</sup> bezeugen genügend den Lavater'schen Einfluß. Die religiöse Mystik half Novalis, den Verlust Sophiens zu verschmerzen. Er bezieht ihren Tod auf seine innere Entwicklung, erkennt in ihm einen Hinweis auf seine eigene Mission, auf seinen „Beruf zur unsichtbaren Welt“<sup>6)</sup>. –

Dieser „Beruf zur unsichtbaren Welt“ manifestiert sich unter anderem durch die ekstatischen Fähigkeiten, deren Entwicklung durch Novalis wollüstiges Wühlen im eigenen Schmerz und die absichtliche Anspannung und Aufstachelung der inneren Kräfte zwecks eines geistigen Zusammenlebens mit Sophie und der Lostrennung vom Irdischen, wesentlich gefördert worden ist. Auch die krankhafte Konstitution Novalis, die damals sich zu zeigen begann, mag daran einen Anteil haben. Schon am 28.III.1797 schreibt er an Caroline Just: „Eins habe ich gewonnen, die feste Hoffnung, sie (Sophie) nicht verloren zu haben – auch würde mich diese Hoffnung noch mehr stärken, wenn Sophie mir erscheinen könnte und dürfte... Noch gebe ich diese Hoffnung nicht auf, – sie hängt noch an einer anderen, von der ich Ihnen“

1.) Minor, A D A, 28, S. 108, 2.) D R, 1911, Bd. 147, S. 268. 3.) Minor I, S. LXIII, 4.) Minor, I, S. XIX. 5.) Minor I, S. L. XXIX. 6.) Minor, I S. L. XIV, 7.) Minor, I. S. L. XII.



vertreten Gedanken eines "Erstgeborenen" tatsächlich zu realisie-  
 ren, wobei ihm auch Jean Paul's "hoher Mensch" (aus der "Unselbst-  
 barkeit") vor Augen gestanden haben mag. <sup>1)</sup> Schreibt er doch  
 am 28.III.1797 an Caroline Just: "Wenn ich ein wahrhaft hoher  
 Mensch sein wollte, sollte jetzt nicht eine ewige Weisheit mei-  
 ne Augen und meine Sinne bezaubern - und himmlischer Entzückung  
 meine Brust erfüllen? Dabei fand Novalla "Schwärmerei", wie Just  
 berichtet, "reichen Stoff am Lesen der Lavater'schen Schriften,  
 die er eben damals fast ausschließlich liest". <sup>2)</sup> So setzt Just  
 die auch von Tieck bezogene Vorliebe Novalla für Lavater erst  
 mit dem Tode Sophies fest. Die Briefe Novalla aus dieser Zeit an  
 Just und an Frau Just, von Novalla in "Ausgewählten auf die un-  
 sichtbare Welt" die zum "letzten Atemzug" haben will, bezeugen  
 genügend den Lavater'schen Einfluss. Die religiöse Mystik half No-  
 valla, den Verlust Sophies zu verschmerzen. Er bezieht ihren Tod  
 auf seine innere Entwicklung, erkennt in ihm einen Hinweis auf sei-  
 ne eigene Mission, auf seinen "Beruf zur unsichtbaren Welt". <sup>3)</sup>  
 Dieser "Beruf zur unsichtbaren Welt" manifestiert sich unter an-  
 deren durch die ekstatischen Tätigkeiten, deren Entwicklung durch  
 Novalla willkürliches Wollen in eigenen Schmerz und die abseitliche  
 Anspannung und Aufzettelung der inneren Kräfte zwecks eines gei-  
 stigen Zusammenlebens mit Sophie und der Losrennung vom Irdischen,  
 wesentlich gefördert worden ist. Auch die krankhafte Konstitution  
 Novalla, die damals sich zu zeigen begann, mag daran einen Anteil  
 haben. Schon am 28.III.1797 schreibt er an Caroline Just: "Eins  
 habe ich gewonnen, die feste Hoffnung, als (Sophie) nicht verloren  
 zu haben - auch würde mich diese Hoffnung noch mehr stärken, wenn  
 Sophie mir erscheinen könnte und hörte... Noch gebe ich diese Hoff-  
 nung nicht auf, - sie hängt noch an einer anderen, von der ich inner-  
 lich nicht aufgeben will". <sup>4)</sup>

I. Minor, A.D. 28.108, 2.) D.R. 1811, 24.147, 2.268, 3.) Minor  
 I. 8.IXIII, 4.) Minor, I. 8.XIX, 5.) Minor I. 8.I.XIX, 6.) Minor, I.  
 8.I.XIV, 7.) Minor, I. 8.I.XII.



vielleicht noch mehr schreiben werde....Wenn solche lichtvollen<sup>1)</sup>  
Augenblicke vielleicht Berührungen meiner Sophie sind?" Und  
 am 29.III. berichtet Novalis an Just: „Ich weiß, daß eine Kraft  
 im Menschen ist, die unter sorgsamer Pflege sich zu einer sonder-  
 baren Energie entwickeln kann....Vielleicht rettet mich noch die  
 unsichtbare Welt und ihre Kraft, die bisher in mir schlummerte“.<sup>2)</sup>  
 Ähnlich schreibt er an Fr. Schlegel am 13.IV.1797: „Eine einfa-  
 che mächtige Kraft ist in mir zur Besinnung gekommen. Meine Liebe<sup>3)</sup>  
 ist zur Flamme geworden, die alles Irdische nach gerade verzehrt.  
 Im Journal notiert Novalis geflissentlich ekstatische Momente, wie  
 die „aufblitzenden Enthusiasmusmomente“ am 13.IV.1797, die den  
 Keim der „Hymnen an die Nacht“ bilden (II, 82), nur macht ihm  
 die „Methode“ zuschaffen“ (II, 83). Er unterhält sich auch über  
 „dirinatorische Anlagen“ (II, 84). auf die Natur. Daß diese na-  
 tur In den im Frühjahr 1798 abgeschlossenen Blütenstaubfragmente  
 zeigen II, 115 und II, 138, 112 eine Beschreibung des ekstati-  
 schen gesteigerten Selbsterlebens und intuitiver Momente. Im Som-  
 mer desselben Jahres beschreibt Fr. Schlegel Novalis als einen  
 „Geisterseher“ und berichtet, daß Novalis „auf chemischen Wege  
 ein Medikament gegen die Körperlichkeit (mittels der Ekstase)“<sup>4)</sup>  
 suche und weist hin auf die damit zusammenhängende Novalische  
 „Theorie der Zauberei“. Schon in einem Heilborn kurz nach dem  
 Tode Sophie's zu datierenden Gedicht verwahrt sich Novalis gegen  
 die Gleichsetzung des ekstatischen Zustandes mit einem gewöhnlichen  
 Rausch: „Es kann kein Rausch sein - Oder ich wäre vielleicht  
 für diesen Stern geboren - Nur so von ohngefähr in dieser tollen  
 Welt zu nah an meinem magnetischen Kreis gekommen...Einst wird  
 die Menschheit sein, was Sophie mir jetzt ist - Vollendete sittliche  
 Grazie - Dann wird ihr höheres Bewußtsein nicht mehr verwechselt<sup>5)</sup>  
 mit dem Dunst des Weines. - Zugleich berührt hier Novalis Ideen

1.) D R. 1911, Bd. 147, S. 268. 2.) Minor, I.S.L XIII f. 3) Raich 29  
 4.) Aus Schleiermachers Leben III, 76 f. 5.) D R, 1911, Bd. 147,  
 S. 264 f. 6.) vgl. Olshausen 14. v. durch seine „Entdeckung der Reli-  
 gion des mittelalt. Novalis“ Schelling, weit zu überfliegen gedach-  
 te (Raich 29). Schell. Naturphilosophie war Novalis zu unreligiös. Hat  
 doch auch Schelling seinen Gegensatz zu d. mystisch. Religiosität Nov.  
 später in „Mein Widerpart“ kräftigen Ausdruck verliehen. 4) Raich  
 43 f.



vielleicht noch mehr schreiben werde.... Wenn solche lichtvollen  
Ausdrücke vielleicht Bewunderungen meiner Sophie sind? Und  
 am 22. III. berichtet Novalis an Just: „Ich weiß, daß eine Kraft  
 im Menschen ist, die unter sorgsamster Pflege sich zu einer sonder-  
 baren Energie entwickeln kann... Vielleicht reißt mich noch die  
 unsichtbare Welt und ihre Kraft, die bisher in mir schlummerte.“  
 Ähnlich schreibt er am 17. Schlegel am 13. IV. 1797: „Eine einfa-  
 che mächtige Kraft ist in mir zur Besinnung gekommen. Meine Liebe  
 ist zur Flamme geworden, die alles Irdische nach gerade verzehrt.“  
 Im Journal notiert Novalis geistigsteigende ekstatische Momente, wie  
 die „entzündenden Rhythmusmomente“ am 13. IV. 1797, die den  
 Kern der „Hymnen an die Nacht“ bilden (II, 82), nur macht ihm  
 die „Methode“ zweifelhaft“ (II, 83). Er unterteilt sich auch über  
 „dichtatorische Anlagen“ (II, 84).  
 In den im Frühjahr 1798 abgeschlossenen Rhythmusfragmente  
 zeigen II, 115 und II, 136, 118 eine Beschreibung des ekstati-  
 schen gesteigerten Selbststrebens und intuitiver Momente. Im Rom-  
 mer desselben Jahres beschreibt Fr. Schlegel Novalis als einen  
 „Gefühlsreinen“ und berichtet, daß Novalis „auf chemischen Wege  
 ein Medikament gegen die Körperlichkeit (mittels der Ekstase)“  
 ausbe und wendet ihn auf die damit zusammenhängende Novalische  
 „Theorie der Zauberei“. Schon in einem Heilborn kurz nach dem  
 Tode Sophie's zu datierenden Gedicht verweist sich Novalis gegen  
 die Gleichsetzung des ekstatischen Zustandes mit einem gewöhnlichen  
 Rausch: „Es kann kein Rausch sein – Oder ich wäre vielleicht  
 für diesen Stern geboren – Nur so von ohngefähr in dieser tollen  
 Welt zu sein an meinem magnetischen Kreis gekommen... Einat wird  
 die Menschheit sein, was Sophie mit Jetzt ist – Vollendete stoffliche  
 Grate – Dann wird ihr höheres Bewußtsein nicht mehr verwechselt  
 mit dem Dunst des Irdischen.“ – Folglich beruht hier Novalis Ideen  
 1.) D. R. 1911, Bd. 147, S. 268. 2.) Minor, I. S. I. XIII f. 3.) Nach 29  
 4.) Aus Schlegels Lebens III, 78 & f. 5.) D. R. 1911, Bd. 147,  
 S. 264 f. 6.) vgl. Olshausen 14.



aus dem Vorstellungskreise der mystischen Naturphilosophie, die für ihn seit dem Jahre 1797 von größter Bedeutung geworden waren.

Schon im Frühjahr 1797 scheint eine Beschäftigung mit naturphilosophischer Theosophie stattgefunden zu haben: Im April findet sich im Journal die Bemerkung: „Nach Tisch alte alchymistische Papiere durchgeblättert“ (II, 77). Die naturphilosophische und mystische Orientierung, die die Briefe Novalis im Dezember 1797 zeigen, weisen darauf hin, daß es sich um ein intensives und seit dem Frühjahr fortgesetztes Studium der mystischen Naturphilosophie und zwar wohl der Renaissancetheosophie handelte.<sup>1)</sup> Dazu gesellten sich

die Anregungen durch Schelling mit dem Novalis ebenfalls seit dem Frühjahr 1797 sich beschäftigte.<sup>2)</sup> War Novalis von den Geisteswissenschaften ausgegangen, so gewinnt er in der zweiten Hälfte des Jahres 1797 sein Denken die Richtung auf die Natur. Daß diese naturphilosophische Orientierung einen mystisch-religiösen Charakter hatte, zeigt die von Novalis von Anfang an eingehaltene kritische Stellung gegenüber Schelling, mit dem er sich sonst hätte eins fühlen müssen.<sup>3)</sup> Am 25.XII.1797 berichtet Novalis an A.W.

Schlegel, er sei in „köstlichen Untersuchungen“ begriffen, dabei sei er freilich „ab von der Poesie und ganz in der Natur versunken“<sup>4)</sup> er hätte vielleicht „mystische Fragmente“ anzubieten. Und einen Tag darauf schreibt er an Fr. Schlegel: „Mancherlei ist mir seit drei Monaten durch den Kopf gegangen. Erst Poesie, dann Politik, dann Physik en masse... In der Physik bin ich noch in der Gährung. Hauptideen glaube ich gefasst zu haben,“ und er fügt hinzu, Schlegel

1.) vgl. Olshausen 14. 2.) vgl. Raich 32, Journal II 97 & 98; viell.

kommt auch die - von Spenlé wenigstens (S. 201 f) schon für 1797 angesetzte - Freundschaft Novalis mit dem theosophischen Naturforscher J.W. Ritter in Betracht. 3.) In einem Punkte entsprach Schelling mehr

Nov. „als Fichte“ (Raich 38), indem er eben auf die Natur ging. Ja, Nov. bewundert an Schelling die „echte Universalität - wahre Strahlenkraft von einem Punkt in d. Unendlichkeit“ (Raich 48), doch bemängelt er seine „enge Sphäre“ (Raich 38) u. die „Unreife“ seiner „Weltseele“ (Raich 66), vgl. auch III, 29, 124. Da beide, Nov. u. Schelling auf die Naturerfassung ausgingen, so entwickelt sich eine Art freundschaftl. Rivalität zwischen beiden, wobei Nov. durch seine „Entdeckung der Religion des sichtbaren Weltalls“ Schelling „weit zu überfliegen“ gedachte (Raich 69). Schell. Naturphilosophie war Novalis zu unreligiös. Hat doch auch Schelling seinen Gegensatz zu d. mystosch. Religiosität Nov. später im „Heinz Widerperst“ kräftigen Ausdruck verliehen. 4) Raich



aus dem Vorstellungskreis der mystischen Naturphilosophie, die für ihn seit dem Jahre 1797 von größter Bedeutung geworden waren. Schon im Frühjahr 1797 scheint eine Beschäftigung mit naturphilosophischer Theosophie stattgefunden zu haben: Im April findet sich im Journal die Bemerkung: „Nach Tisch alte alchymistische Papiere durchgeblättert“ (II, 77). Die naturphilosophische und mystische Orientierung, die die Briefe Novallas im Dezember 1797 zeigen, weisen darauf hin, daß es sich um ein intensives und seit dem Frühjahr fortgesetztes Studium der mystischen Naturphilosophie und zwar wohl der Renaissance-theosophie handelte. Dazu gesellten sich die Anregungen durch Schelling mit dem Novalle ebenfalls seit dem Frühjahr 1797 sich beschäftigte. War Novalle von den Götterwissenschaften ausgegangen, so gewinnt er in der zweiten Hälfte des Jahres 1797 sein Denken die Richtung auf die Natur. Daß diese naturphilosophische Orientierung einen mystisch-religiösen Charakter hatte, zeigt die von Novalle von Anfang an eingehaltene kritische Stellung gegenüber Schelling, mit dem er sich sonst hätte eine führen müssen. Am 25. XII. 1797 berichtet Novalle an A.W. Schlegel, er sei in „kristallenen Untersuchungen“ begriffen, dabei sei er freilich „ab von der Poesie und ganz in der Natur verankert“ (4). Er hätte vielleicht „mystische Fragmente“ anzuordnen. Und einen Tag darauf schreibt er an Fr. Schlegel: „Mancherlei hat mir seit drei Monaten durch den Kopf gegangen. Erst Poesie, dann Politik, dann Physik en masse... In der Physik bin ich noch in der Gährung. Hauptideen krambe ich heraus zu haben.“ und er fügt hinzu, Schlegel (1.) vgl. Olshausen I. 4. 2.) vgl. Ratsch 38, Journal II 97 8.98; vgl. kommt auch die - von Spenier wenigstens (2. Sol 1) schon für 1797 an- gesetzte - Freundschaft Novalle mit dem theosophischen Naturforscher J.W. Ritter in Betracht. 3.) In einem Punkte entsprach Schelling mehr Nov. als Fichte (Ratsch 38), indem er eben auf die Natur ging. Ja, Nov. bewundert an Schelling die „echte Universalität - wahre Strahlkraft von einem Punkt in d. Unendlichkeit“ (Ratsch 48), doch bemängelt er seine „enge Sphäre“ (Ratsch 38) u. die „Unreife“ seiner „Weltseele“ (Ratsch 68), vgl. auch III, 29, 184. Da beide, Nov. u. Schelling auf die Naturerfassung ausgingen, so entwickelte sich eine Art freundschaftl. rivalität zwischen beiden, wobei Nov. durch seine „Entdeckung der Religion des sichtbaren Weltalls“ Schelling „weit zu überlegen“ geschätzte (Ratsch 69). Schelling. Naturphilosophie war Novalle zu unreligiös. Hat doch auch Schelling seinen Gegensatz zu d. mystisch-religiösen Nov. später im „Heinz Widenperst“ kritischen Ausdruck verliehen. 4) Ratsch 43 f.



würde in seinen Papieren „viel Theosophie und Alchymie“ finden, er wolle ihm bald mehr – auch zur Probe einen Bogen „mystischer Fragmente“ schicken.<sup>1)</sup> In dieser Zeit ging Novalis auf die Bergakademie zu Freiberg, wo er mit den empirischen Naturwissenschaften sich zu befassen begann. Hier vollzug sich vollends die schon früher eingeschlagene Bewegung zur Natur und zwar entsprechend den schon vorgefaßten „Hauptideen“ in der Richtung einer mystischen Naturphilosophie. So konnte nunmehr weder Schelling mit seiner „Weltseele“ noch die zeitgenössische pantheistisch orientierte Physik einen Umschwung in Novalis Denken bewirken, da er sich schon von einem eigenen Standpunkt der Natur genähert hatte.<sup>2)</sup> Am 12.I.1798 berichtet Novalis über sein Treiben in Freiberg an A.W.Schlegel: „Ich bin ziemlich fleißig und habe freilich jetzt mit soviel empirischen Wust zu tun, daß mir oft angst und bange wird, wo ich Verdauungskraft hernehmen soll. Wie wohl ist mir nicht wenn ich zuweilen meine liebe Spekulation hervorziehen kann und mich allein hier stark und lebendig fühle, machen mir's die Empiriker zu toll, da mache ich mir eine empirische Welt, wo alles hübsch nach spekulativem Schlendrian geht.“<sup>3)</sup> Interessant ist, wie schon damals Novalis Denken auf die Zukunft gerichtet war, ob nun die Anregung bei Hemsterhuis, den er im Herbst 1797 noch einmal eingehend studiert hatte.<sup>4)</sup> oder in der mystischen Verklärungs-idee zu suchen ist. Am 5.II.1798 beschreibt Novalis der Caroline Just, wie er den beiden Schwestern Charpentier „einige Ideen über Zukunft, Natur und Menschenleben vortrug und...wie ein elensinischer Priester vor ihnen saß.“<sup>5)</sup> Am 24.II.1798 will Novalis A.W.Schlegel „von der Besorgnis befreien“, daß er in Freiberg, zu lauter a + b“ werde, er sei „vielmehr wahrhaft entschlossen, die Mathematik künftig sehr verächtlich zu behandeln“, weil sie ihm „wie einen A B C-Schützen“ behandle. Mit der Chemie sie die Gefahr viel größer. Jedoch habe ihn

---

1.) ebd. 43, ff) 2.) vgl. Olshausen 17 8.75, 3.) Raich 57. 4.) vgl. Raich, 40, 43, 5.) D R, Bd. 147, S. 272.



würde in seinen Papieren "viel Theosophie und Alchymie" finden, er  
 wolle ihm bald mehr - auch zur Probe einen Bogen "mystischer Frag-  
 mente" schicken. In dieser Zeit ging Novalla auf die Bergakade-  
 mie zu Freiberg, wo er mit den empirischen Naturwissenschaften sich  
 zu befassen begann. Hier vollzog sich vollends die schon früher  
 eingeschlagene Bewegung zur Natur und zwar entsprechend den schon  
 vorgelassen "Hauptideen" in der Richtung einer mystischen Natur-  
 philosophie. So konnte nunmehr weder Schelling mit seiner "Welt-  
 seele" noch die zeitgenössische pantheistisch orientierte Physik  
 einen Umschwung in Novallas Denken bewirken, da er sich schon von  
 einem eigenen Standpunkt der Natur genähert hatte. Am 12. I. 1798  
 berichtet Novalla über sein Treiben in Freiberg an A.W. Schlegel:  
 "Ich bin ziemlich fleißig und habe freilich jetzt mit soviel em-  
 pirischen Wust zu tun, daß mir oft angst und bange wird, wo ich  
 Verstandeskräfte hernehmen soll. Wie wohl ist mir nicht wenn ich  
 zuweilen meine liebe Spekulation hervorziehen kann und mich allein  
 hier stark und lebendig fühle, machen mir's die Empiriker zu toll,  
 da mache ich mir eine empirische Welt, wo alles hübsch nach spek-  
 lativem Schlenkerian geht. Interessant ist, wie schon damals No-  
 valla Denken auf die Zukunft gerichtet war, ob nun die Anregung  
 bei Hemsterhuis, den er im Herbst 1797 noch einmal eingehend stu-  
 diert hatte. Oder in der mystischen Verklärungsphase zu suchen  
 ist. Am 6. II. 1798 beschreibt Novalla der Caroline Just, wie er den  
 beiden Schwestern Ophelien "einige Ideen über Zukunft, Natur  
 und Menschenleben vortrug und... wie ein eisensteinischer Priester vor  
 ihnen saß. Am 24. II. 1798 will Novalla A.W. Schlegel "von der  
 Besorgnis befreien", daß er in Freiberg, zu lauter a + b" werde, er  
 sei "vielmehr wahrhaft entschlossen, die Mathematik künftighin sehr  
 verächtlich zu behandeln", weil sie ihm "wie einen A B C-Schlüssel"  
 behandle. Mit der Chemie als die Gefahr viel größer. Jedoch habe ihn  
 1.) ebd. 43, ff(2.) vgl. Olshausen 17 8.75, 3.) Reich 57. 4.) vgl.  
 Reich, 40, 43, 5.) D. R. Bd. 147, 8.272.



seine „alte Neigung zum Absoluten“ auch diesmal glücklich aus dem Strudel der Empirie gerettet“ und er „schwebe jetzt und vielleicht auf immer in lichten, eigentümlicheren Sphären“.<sup>1)</sup> Beikommende Fragmente würden ihn davon überzeugen. Die meisten seien „älteren Ursprungs und nun abgekehrt“ (d.h. abgestäubt). Weiter kündigt Novalis den „Lehrling zu Sais“ an und erbittet sich von Schlegel ein Urteil über seinen „Mystizismus“, der „noch ein sehr unreifes Wesen“ sei. Vielleicht als erster auf Hemsterhius Auffassung von der Rolle der Poesie in der Wissenschaft<sup>1)</sup> hinweisender Keim der Novalischen „genialen Empirie“ ist die Bemerkung zu betrachten: „Die Wissenschaften müssen alle poetisiert werden. Von dieser realen, wissenschaftlichen Poesie hoffe ich recht viel mit Ihnen zu reden“. Ein Hauptgedanke dazu sei<sup>2)</sup> die Idee der Religion in seinen Fragmenten.

Die „beikommenden Fragmente“ sind die Blütenstaubfragmente. Mit dem Vorbehalt, daß die meisten „älteren Ursprungs“ sind, läßt sich doch mit ihrer Hilfe der Stand feststellen, bis zu dem Novalis Ideen bis zum Frühjahr 1798 gediehen waren, wobei uns<sup>3)</sup> natürlich der „mag. Idealismus“ als Maßstab dient:

1.) Die Blütenstaubfragmente zeigen Novalis Vertrautheit mit der okkultistischen Seelenvorstellung, die Novalis aus der platonischen und der mystischen Renaissance-Philosophie gewonnen zu haben scheint, wobei jedoch auch der pietistische Mystizismus seiner Zeit berücksichtigt werden muß, wie unsere späteren Ausführungen über Lavater zeigen werden. An Plato klingen an: II, 114, 16 II, 125, 45 (vgl. dazu II, 187, 47), II, 136, 101. Die mystisch-okkultistische Auffassung von der Seele von Tod und der Unsterblichkeit zeigen: II, 113, 13, II, 113, 14, II, 140, 118, II, 141, 125, II, 118, 33,

1.) vgl. S. 2.) Raich 58 ff. 3.) Die „Lehrlinge zu Sais“ können wir in diese Betrachtung nicht einbeziehen, da es nicht feststeht, ob sie schon damals die uns vorliegende Gestalt hatten.



seine „alte Meinung zum Absoluten“ noch diesmal glücklich aus dem Strudel der Kapelle gerettet“ und er „schwebte jetzt und vielleicht auf immer in lichten, eigentümlicheren Sphären“.

Beikommende Fragmente würden ihn davon überzeugen. Die meisten seien „älteren Ursprungs und nun abgekehrt“ (d.h. abgestäubt) weiter kündigt Novalis den „Lehrling zu Sala“ an und erwidert sich von Schlegel ein Urteil über seinen „Mystizismus“, der „noch ein sehr unreifes Wesen“ sei. Vielleicht als erster auf Hamsterhins Auflassung von der Rolle der Poesie in der Wissenschaft hinweisender Keim der Novellischen „genialen Empirie“ ist die Bemerkung zu betrachten: „Die Wissenschaften müssen alle poetisiert werden. Von dieser reifen, wissenschaftlichen Poesie hoffte ich recht viel mit Ihnen zu reden“. Ein Hauptgedanke dazu sei die Idee der Religion in seinen Fragmenten.

Die „beikommenden Fragmente“ sind die Blüthenstümpfe. Mit dem Vorbehalt, daß die meisten „älteren Ursprungs“ sind, ist sich doch mit ihrer Hilfe der Stand feststellen, bis zu dem Novalis Ideen die zum Frühjahr 1798 gediehen waren, wobei uns natürlich der „neg. Idealismus“ als Maßstab diene:

1.) Die Blüthenstümpfe zeigen Novalis Vertrautheit mit der okkultistischen Seelenvorstellung, die Novalis aus der platonischen und der mystischen Renaissance-Philosophie gewonnen zu haben scheint, wobei jedoch auch der platonische Mystizismus seiner Zeit berücksichtigt werden muß, wie unsere späteren Ausführungen über Lavater zeigen werden. An Plato klingen an: II, 11, 16, 11, 125, 45 (vgl. dazu II, 127, 47), II, 128, 101. Die mystisch-okkultistische Auffassung von der Seele von Tod und der Unsterblichkeit zeigen: II, 113, 15, 11, 113, 14, 11, 140, 118, 11, 141, 125, 11, 118, 33.

1.) vgl. 8. 3.) Nach 58 ff. 3.) Die Lehrlinge zu Sala“ können wir in diese Betrachtung nicht einbeziehen, da es nicht feststeht, ob sie schon damals die uns vorliegende Gestalt hatten.



II, 119, 37 . Den Sprachgebrauch der mystischen Vorstellungskreisseweisen II, 123, 57 („Menstruum universale“) und II 135, 96 („Präcipitation“– „Sublimation“) auf. Die in den Blütenstaubfragmenten erscheinenden okkultistischen Seelenvorstellungen kommen für uns insofern in Betracht, als sie die Voraussetzung bilden zu der Novalischen Spekulation über die „magische Sinnestätigkeit“.

2) Die beiden einen gesteigerten ekstatischen Bewußtseinszustand beschreibenden Fragmente II, 115, 22 und II, 138, 112 weisen einerseits zurück auf die von uns schon früher festgestellten ekstatischen Fähigkeiten Novalis und andererseits in die Zukunft auf die Verwendung der Ekstase für die „magische Sinnestätigkeit“ und die „magische Geistestätigkeit“. Was die letztere anbelangt, so finden sich neben der Verherrlichung der Intuition auch schon die Ansätze zur „Selbstdurchdringung des Geistes“, im nicht zu verkennenden Anschluß an Fichte's „intellektuale Anschauung“: II 117, 28, II, 134, 94.

3) Neben die schon früher von uns in Betracht gezogene Hemsterhuf'sche Auffassung der kombinierenden Tätigkeit des Genies tritt als Keim des Novalischen „Genialen Produzierens von Ideen“ der aus dem romantischen geselligen „Symphilosophieren“ hervorgegangene und auf Fr. Schlegel hinweisende Begriff des „Witzes“, in dem „Phantasie und Urteilskraft sich berühren“ (II, 118, 29) und der als das Prinzip der Verwandtschaften“ das „menstruum universale“ bildet (II, 233, 57). (vgl. auch : II, 121, 47, II, 118, 30, II 119, 36, I, 123, 58, II, 124, 62, II, 141, 122, II, 141, 123, wo überall der „Witz“ vom Standpunkte der „Selbsttätigkeit“ des Denkens betrachtet wird) Damit hängt auch zusammen der Hinweis auf „jene längst gewünschte“ – Novalis zuerst durch die Renaissancemystik bekannt gewordene <sup>1)</sup> – „Erfindungskunst“ und die darin zum Ausdruck kommende Forderung, die Bewußtseinsphäre über die gegebene Welt zu erweitern. Auf der verbindenden, das Bewußtsein bezeich-

1.) vgl. Olshausen 51.

2.) Rich 63.



II, 119, 37. Der Sprachgebrauch der mystischen Vorstellungskreis-  
 gewiesen II, 133, 57 („Mysterium Universalis“) und II 135, 96  
 („Prädestination“ – „Sublimation“) auf. Die in den Bittensanfragen  
 menten erscheinenden okkultistischen Seelenverstellungen können  
 für uns insofern in Betracht, als sie die Voraussetzung bilden  
 zu der novellistischen Spekulation über die „magische Sinnestätig-  
 keit“. Die beiden einen gesteigerten ekstatischen Bewusstseinszustand  
 beschreibenden Fragmente II, 118, 38 und II, 135, 113 weisen ei-  
 nerseits zurück auf die von uns schon früher festgestellten ek-  
 statischen Fähigkeiten Novallas und andererseits in die Richtung  
 auf die Verwendung der Ekstase für die „magische Sinnestätigkeit“  
 und die „magische Gestaltstatistik“. Was die letztere anbelangt,  
 so finden sich neben der Verherrlichung der Intuition auch schon  
 die Ansätze zur „Selbstdurchdringung des Geistes“, die nicht zu  
 verkennenden Anschluss an Nietzsches „intellektuelle Anschauung“, II  
 117, 28, II, 134, 94.  
 3) Neben die schon früher von uns in Betracht gezogene Hemister-  
 undische Auffassung der kombinierenden Tätigkeit des Geistes tritt  
 als Kern des novellistischen „Geistes Produktes von Ideen“ der  
 aus dem romantischen geistigen „Symphilosophieren“ hervorgegan-  
 gene und auf Fr. Schlegel hinweisende Begriff des „Witzes“, in  
 dem „Phantasie und Urteilskraft sich berühren“ (II, 118, 39) und  
 der als das Prinzip der Verwandschaften“ das „Mysterium univer-  
 sale“ bildet (II, 233, 57) (vgl. auch: II, 131, 47, II, 118, 30, II  
 119, 38, I, 123, 58, II, 124, 63, II, 141, 132, II, 141, 133, wo über-  
 all der „Witz“ vom Standpunkte der „Selbsttätigkeit“ des Denkens  
 betrachtet wird) Damit hängt auch zusammen der Hinweis auf „jene  
 längst gewünschte“ – Novalle zuerst durch die Renaissancepsychik  
 1) bekannt geworden – „Erlebniskunst“ und die darin zum Aus-  
 druck kommende Forderung, die Bewusstseinsphäre über die gegebene  
 Welt zu erweitern. Auf der verbindenden, das Bewusstsein bezeich-



chernden „Selbsttätigkeit“, die, wie wir wissen, im letzten Grunde an Fichte's Philosophie orientiert ist, beruht die tätige Lebenskunst und Poetisierung des Lebens, wie sie die Fragmente II, 124, 66, II 124, 67, II, 129, 77, II, 143, 137 ausdrücken.<sup>1)</sup>

Zusammenfassend können wir ebenso sagen: „die magische Geistestätigkeit“ mit Ausschluß des von uns mit „Urwillen-Illusion“ betitelten Kapitels und der „magischen Moral“ findet sich im Keim schon in den „Blütenstaubfragmenten“. Zur „magischen Sinnestätigkeit“ findet sich uns die Voraussetzung, nämlich die Bekanntschaft mit okkultistischen Vorstellungen. Wir wollen nun versuchen die weitere Entwicklung der Gedankenkomplexe des „magischen Idealismus“ an der Hand der biographischen Quellen zu verfolgen.

Die Grundidee der „magischen Sinnestätigkeit“, die Verbindung der Fichte'schen Lehre mit der Magie scheint im Mai 1798 entstanden zu sein. Am 11.V. berichtet Novalis an Fr. Schlegel voll freudigen Selbstbewußtseins: „Eine Idee suche ich jetzt zu bearbeiten, auf deren Fund ich beinahe stolz bin. Sobald etwas davon verständlich ist, so sollst Du gleich Nachricht erhalten. Mir scheint es eine sehr große, sehr fruchtbare Idee, die eigen Lichtstrahl der höchsten Intensität auf das Fichte'sche System wirft – eine praktische Idee. Du verzeihst, daß ich Deine Neugierde spanne, ohne sie zu befriedigen. Wahrhaft befriedigen kann ich sie noch nicht und doch muß ich Dir meine Freude mitteilen, da es nichts minder betrifft, als die mögliche, evidente Realisierung der kühnsten Wünsche und Ahnungen jeder Zeit – auf die analogste, begreif-

lichste Art von der Welt.“<sup>2)</sup> Dies scheint sich auf den „tätigen Gebrauch der Organe“ und die dafür verwertete okkultistische Magie zu beziehen, wobei Novalis nach Analogie des „tätigen Gebrauches des Denkkorgans“, den Fichte entdeckt hat, einen „tätigen Gebrauch“ aller Organe, selbst der inneren lehrt und zu einer magischen Herrschaft über den Körper zu gelangen sucht. Die nähere Ausgestaltung dieses Gedankens mag Novalis in der folgenden Zeit weiter beschärfen.  
 1.) Hier wären auch die fast 3 Monate später abgeschlossenen Fragmente „Glauben und Liebe oder der König u. die Königin“ zu nennen.  
 2.) Raich 63.



obern den „Selbsttätigkeit“, die, wie wir wissen, im letzten Grunde an Richte's Philosophie orientiert ist, beruht die tätige Lebenskunst und Poetisierung des Lebens, wie sie die Fragmente II, 124, 66, II 124, 63, II, 129, 77, II, 145, 137 ausdrücken.<sup>1)</sup>

Zusammenfassend können wir ebenso sagen: „die magische Gelates-tätigkeit“ mit Ausschluß des von uns mit „Urwillen-Illusion“ be-titelten Kapitels und der „magischen Moral“ findet sich im Kern schon in den „Büchsenstücken“. Zur „magischen Sinnestätigkeit“ findet sich eine Voraussetzung, nämlich die Bekannt-schaft mit okkultistischen Voraussetzungen. Wir wollen nun ver-suchen die weitere Entwicklung der Gedankenkomplexe des „magischen Idealismus“ an der Hand der biographischen Quellen zu verfolgen.

Die Grundidee der „magischen Sinnestätigkeit“, die Verbindung der Richte'schen Lehre mit der Magie scheint im Mai 1798 entstan-den zu sein. Am 11. V. berichtet Novalla an Fr. Schlegel voll freu-digen Selbstbewußtseins: „Eine Idee suchte ich jetzt zu bearbei-ten, auf deren Fund ich beinahe stehe bin. Sobald etwas davon ver-ständlich ist, so sollst Du gleich Nachricht erhalten. Mit Sicherheit es eine sehr große, sehr fruchtbare Idee, die einen Lichtstrahl der höchsten Intensität auf das Richte'sche System wirft – eine praktische Idee. Du verstehst, daß ich keine Neugierde erregne, ohne als zu betriebligen. Wahrheit betriebligen kann ich nie noch nicht und doch muß ich Dir meine Freude mitteilen, da es nichts minder betrifft, als die mögliche, eventuelle Poetisierung der Künste. Wünsche und Abänderungen jeder Zeit – auf die analogen, begreif-lichen Art von der Welt.“<sup>2)</sup> Dies scheint sich auf den „tätigen Gebrauch der Organe“ und die dafür verwendete okkultistische Magie zu beziehen, wobei Novalla nach Analogie des „tätigen Gebrauches des Denkorgans“, den Richte entdeckt hat, einen „tätigen Gebrauch aller Organe“, selbst der inneren lehrt und zu einer magischen Herr-schaft über den Körper zu gelangen sucht. Die nähere Ausgestaltung dieses Gedankens hat Novalla in der folgenden Zeit weiter beschärf-t. Hier waren auch die fast 3 Monate später abgeschlossenen Frag-mente „Glauben und Liebe oder der König u. die Königin“ zu nennen.

2.) Reich 63.



tigt und immer mehr der Philosophie zugetrieben haben. Dabei kann Novalis seine Bekanntschaft mit der Medizin, für die seit der Krankheit und dem Tode Sophie's grosses Interesse zeigte,<sup>1)</sup> zugute. Der Name Browns findet sich zum erstenmal in einem Brief an Schlegel vom Dezember 1797 erwähnt.<sup>2)</sup> Die Blütenstaubfragmente zeigen vielfach die bei der allgemeinen Verbreitung der Brown'schen Lehre nicht sonderlich auffällige Vertrautheit Novalis mit den Brown'schen Grundbegriffen. (vgl. z.B. II, 137, 106, II, 142, 133) Daneben beweisen sie schon Novalis aufheitenderes Interesse für philosophische Fragen. z.B. II, 114, 19, II, 132, 80, II, 132, 84, II, 145, 135) Durch die „große fruchtbare Idee“ im Mai 1798 begegnen sich nun Magie und Brown's dynamische Lehre und werden von Novalis miteinander verbunden.: Diese Verbindung bekommt aber erst durch den in Novalis so lebendigen Gedanken eines Evolutionismus ihre eigenartige Ausgestaltung als der Weg zu einer allgemeinen „Graderhöhung“ und im Anschlusse daran einer „Unsterblichkeitskunst“ der Menschheit. Die Idee eines goldenen künftigen Zeitalters – denken wir an Hämsterhuis! – die ganze auf die Zukunft gerichtete Tendenz des ausgehenden XVIII. Jahrhunderts – wir verweisen auf Schiller oder auf Fichte's praktische Philosophie – die Novalis seit frühester Jugendzeit vertrauten chiliastischen Ideen des Pietismus und die Verklärungs-idee der christlichen Mystik, alles dies hatte fördernd eingewirkt, um Novalis' Denken auf die Zukunft zu richten, und den in der zeitgenössischen Naturwissenschaft nur im Kleinen liegenden Gedanken einer zeitlichen Evolution zu einer „Grundanschauung“ seines Geistes, wie Olshausen sagt, (S. 7, vgl. besonders S. 72 f) zu machen. Diese Grundanschauung bestimmte nun die Ausgestaltung der „magischen Sinnestätigkeit“. Im Sommer 1798 meldet Novalis an Caroline, die geplante „Symphysik mit Friedrich“ betreffe seine „neueste Masse allgemein philosophisch-physiologischer Experimente“<sup>3)</sup> Daß es sich Novalis damals wirklich um seine „Magie“ und „Zauberei“

1.) vgl. den Bericht Justens: Minor, I, S. L XI u. L XXII, 2.) Raich 46, 3.) Raich 66.



tigt und immer mehr der Philosophie zueinander haben. Dabei kann  
 Novallas seine Bekanntheit mit der Medizin, für die seit der Krank-  
 heit und dem Tode Sophies's großes Interesse zeigte, <sup>1)</sup> zugute. Der  
 Name Brown findet sich zum erstenmal in einem Brief an Schlegel  
 vom Dezember 1797 erwähnt. <sup>2)</sup> Die Bistumsauftragste zeigen viel-  
 fach die bei der allgemeinen Verbreitung der Brown'schen Lehre nicht  
 sonders auffällige Vertrautheit Novallas mit den Brown'schen  
 Grundbegriffen. (vgl. z. B. II, 137, 106, II, 132, 133) Daneben beweisen  
 als schon Novallas anstehendes Interesse für philosophische Pro-  
 gen. z. B. II, 114, 10, II, 132, 80, II, 132, 84, II, 145, 135) Durch  
 die "große fruchtbare Idee" im Mai 1798 begannen sich nun Magie und  
 Brown's dynamische Lehre und werden von Novallas miteinander verbin-  
 den. Diese Verbindung bekommt aber erst durch den in Novallas so  
 lebendigen Gedanken eines Evolutionismus ihre eigentliche Ausge-  
 staltung als der Weg zu einer allgemeinen "Graderhöhung" und im  
 Anschlusse daran einer "Unsterblichkeitstheorie" der Menschheit. Die  
 Idee eines goldenen künftigen Zeitalters - denken wir an Himmels-  
 huta! - die ganze auf die Zukunft gerichtete Tendenz des ausstehenden  
 XVIII. Jahrhunderts - wir verweisen auf Schiller oder auf Fichte's  
 praktische Philosophie - die Novallas seit frühester Jugendzeit ver-  
 trauten christlichen Ideen des Pietismus und die Verkörperung des  
 der christlichen Mystik, alles dies hatte fördernd eingewirkt, um  
 Novallas' Denken auf die Zukunft zu richten, und den in der zeitge-  
 nössischen Naturwissenschaft nur im Kleinen liegenden Gedanken ei-  
 ner zeitlichen Evolution zu einer "Grundanschauung" seines Gei-  
 stes, wie Othmann sagt, (S. 7, vgl. besonders S. 72 f.) zu machen.  
 Diese Grundanschauung bestimmte nun die Ausgestaltung der "magi-  
 schen Sinnestätigkeit". Im Sommer 1798 meldet Novallas an Caroline,  
 die geplante "Symphyse mit Friedrich" betrafte seine "neueste  
 Klasse allgemein philosophisch-physiologischer Experimente". Das  
 es sich Novallas damals wirklich um seine "Magie" und "Zaubererei"  
 1.) vgl. den Bericht Justens: Minor, I, S. I XI u. I XII, S.) Ralch  
 48, 3.) Ralch 66.



handelte, zeigt Fr. Schlegels Bericht an Schleiermacher gelegentlich seiner Zusammenkunft mit Novalis in Dresden im Juli 1798. Schlegel beschreibt den „Sympropheten“, wie er Novalis scherzhaft im vorhergehenden Brief genannt hatte<sup>1)</sup>, folgendermaßen: „Er hat sich merklich verändert, sein Gesicht selbst ist länger geworden und windet sich gleichsam von dem Lager des Irdischen empor wie die Braut zu Korinth. Dabei hat er die Augen eines Geistersehers, die fahblos geradeaus leuchten. Er sucht auf chemischen Wege ein Medicament gegen die Körperlichkeit (mittels der Ekstase), die er denn doch für eine Sommersprosse in dem schönen Geheimnis der geistigen Berührung hält. Ich werde mich aus maientischer Machtvollkommenheit mit ihm in eine absolute Korrespondenz setzen über den Galvanismus des Geistes, eine seiner Lieblingsideen. Ich werde ganz bescheiden auftreten, nur als Prophet; er selbst wird den Zauberer vorzustellen die Ehre haben. Wie nun seine Chemie der Zauberei, jener Galvanismus des Geistes und das Geheimnis der Berührung sich in seinem Geist berühren, galvanisieren und bezaubern, das ist mir noch ziemlich geheim. Unterdessen ist der Galvanismus des inneren Menschen für mich, wie Kant sagen würde, ein artiger Gedanke, und das Uebrige hoffe ich durch sokratische Tortur zu erfahren.<sup>2)</sup> Wir sehen aus diesem Bericht, wie Novalis die ekstatische Kraft die er nach dem Tode Sophies in sich „entdeckt“, von der auch die Blütenstaubfragmente II, 115, 22, II 138, 112 gezeugt hatten und die er für seine, Magie und Browns Lehre verbindende Spekulation einer „magischen Sinnestätigkeit“ verwendet hatte, auch praktisch zu betätigen bestrebt war, ein Verfahren, das ihn übrigens um diese Zeit nötigte Teplitz aufzusuchen, um seinen Geisteszustand zu beruhigen.<sup>3)</sup> Andererseits zeigt uns der Bericht Schlegels auch die psychologische Bedeutung der Ekstase als des intuitiven Produktionszustandes und führt uns so über zur „magischen Geistestätigkeit.“

Hemsterhuis Auffassung des genialen Produzierens und der Begriff des romantischen „Witzes“ mußte auch die ekstatische Fä-

1.) 1.) Aus Schleiermachers Leben III, 75. 2.) Aus Schleiermachers Leben, III, 76 f. 3.) vgl. Raich 68.







higkeit Novalis verstärkt werden. Dies zeigt schon das Blütenstaubfragment II, 115, 22, vollends aber die „höhere Wissenschaftslehre“, die Novalis aufstellt, und die dazu dienen soll, absichtlich einen geistigen Erregungszustand in sich zu veranlassen, in dem es dem Menschen dünkt „als sei er in einem Gespräch begriffen“ und ein „geistiges Wesen“ ein „Ich höherer Art“ veranlasse ihn, „auf eine wunderbare Weise zur Entwicklung der evidentesten Gedanken“ (II, 184, 36) Der geniale Zustand der „Erregung des wirklichen Ich durch das ideale Ich“ führt Novalis dazu, unser Denken als „Galvanisation, Berührung des irdischen Geistes durch den himmlischen ausserirdischen Geist“ zu betrachten, (II, 214, 155) wobei er auf das Phänomen der galvanischen Berührung, das sein Interesse durch die Beschäftigung Ritters mit dem Galvanismus erregt hatte, <sup>1)</sup> anspielt. Auf diesen „Galvanismus des Geistes“ bezieht sich Schlegel in dem oben zitierten Brief, wobei bemerkt werden muß, daß die wohl aus dem parodierenden Ton sich ergebende starke Unterstreichung Schlegels der Bezeichnung „Galvanismus des Geistes“ über den er sich selbst übrigens noch unklar ist, der verhältnismäßig geringen Rolle, die der Galvanismus als Einkleidung der „höheren Wissenschaftslehre“ in den Novalischen Fragmenten selbst spielt, nicht entspricht. <sup>2)</sup>

Durch seine naturwissenschaftlichen Studien in Freiberg mit der empirischen Wissenschaft in nähere Berührung gekommen, hat nun Novalis das Prinzip der „höheren Wissenschaftslehre“, das geniale Produzieren auf die Wissenschaften anzuwenden gesucht, wobei ihm die mathematische Kombinatorik, die mystische „Erfindungskunst“ und ihre beiderseitige Verbindung durch Leibniz zu Hilfe kam. So entwickelte er seine „geniale Empirie“, seinen „tätigen Empirismus“. Zugleich wurde ihm die Philosophie zu der genialen Erfindungstätigkeit und die Phantasie zum Grundprinzip seiner ganzen „tätigen“ Weltanschauung. Diese Ideen führen Nov.

---

1.) vgl. S. 42. 2.) vgl. S. 119.

1) Raich 75 f. 2) Raich 95, 100.



nicht Novelle veresthetisiert werden. Dies zeigt schon das Bismarck-Fragment II, 115, 22, vollends aber die „höhere Wissenschaftslehre“, die Novelle aufsteigt, und die dazu dienen soll, abseits von einem geistigen Erregungszustand in sich zu veranlassen, in dem es dem Menschen dünkt „als sei er in einem Gespräch begriffen“ und ein „geistiges Wesen“ ein „Ich höherer Art“ veranlasse ihn, „auf eine wunderbare Weise zur Entwicklung der evidentesten Gedanken“ (II, 184, 36) Der geistige Zustand der „Erregung des Wirklichen Ich durch das ideale Ich“ führt Novelle dazu, unser Denken als „Galvanisation, Berührung des irdischen Geistes durch den himmlischen außerirdischen Geist“ zu betrachten (II, 314, 155) wobei er auf das Phänomen der galvanischen Berührung, das sein Interesse durch die Beschäftigung Ritters mit dem Galvanismus erregt hatte, anspielt. Auf diesen „Galvanismus des Geistes“<sup>1)</sup> besteht sich Schlegel in dem oben zitierten Brief, wobei bemerkt werden muß, daß die wohl aus dem periodierenden Ton sich ergebende starke Unterbrechung Schlegels der Bezeichnung „Galvanismus des Geistes“ über den er sich selbst übrigens noch unklar ist, der verhältnismäßig geringen Rolle, die der Galvanismus als Erklärung der „höheren Wissenschaftslehre“ in den Novellen-Fragmenten selbst spielt, nicht entspricht.<sup>2)</sup>

Durch seine naturwissenschaftlichen Studien in Freiberg mit der emotionalen Wissenschaft in negere Berührung gekommen, hat nun Novelle das Prinzip der „höheren Wissenschaftslehre“, das genial Produzieren auf die Wissenschaften anzuwenden gesucht, wobei ihm die mathematische Kombinatorik, die mystische „Erfindungskunst“ und ihre beiderseitige Verbindung durch Leibniz zu Hilfe kam. So entwickelte er seine genialen Empirie, seinen „tätigen Empirismus“. Zugleich wurde ihm die Philosophie zu der genialen Erfindung und die Phantasie zum Grundprinzip seiner ganzen „tätigen“ Weltanschauung. Diese Ideen führen Nov.

1.) vgl. S. 42. 2.) vgl. S. 119.



144.

Ende 1798 zum Plan einer „literarischen Bibel.“ Am 7.XI. 1798 schreibt er an Fr. Schlegel: „Ich bin auf meinem Studium der Wissenschaft überhaupt und ihres Körpers, des Buchs – ebenfalls auf die Bibel geraten – die Bibel als das Ideal jedweden Buchs. Die Theorie der Bibel entwickelt, gibt die Theorie der Schriftstellerei oder der Wortbildnerei überhaupt, die zugleich die symbolische indirekte Konstruktionslehre des schaffenden Geistes abgibt. Du wirst aus dem Briefe an die Schwägerin sehen, daß mich eine vielumfassende Arbeit beschäftigt, die für diesen Winter meine ganze Tätigkeit absorbiert. Dies soll nichts anderes als eine Kritik des Bibelprojektes – ein Versuch einer Universalmethode des Biblisierens – die Einleitung zu einer echten Enzyklopädistik werden. Ich denke hier Wahrheiten und Ideen im Großen – genialische Gedanken zu erzeugen – ein lebendiges, wissenschaftliches Organon hervorzubringen und durch diese synkritische Politik und Intelligenz mir den Weg zur ächten Praxis – dem wahrhaften Reunionsprozeß zu bahnen.“<sup>1)</sup>

Hand in Hand mit der Bedeutung des genialen Produzierens und der das Innere bezeichnenden und nach Umfassung des Alles strebenden Beziehungstätigkeit des Bewußtseins entwickelt sich Novalis Lebenskunstlehre, die wir schon in den Blütenstaubfragmenten diese Richtung einschlagen sehen. Novalis will im Leben „dasselbe was auf dem Papier“ sein: „Ideenschöpfer“ und sucht sich eine „poetische Welt um sich zu bilden,“<sup>2)</sup> und zugleich das Leben in einen „Gottesdienst“ zu verwandeln.

Ebenfalls schon in den Blütenstaubfragmenten fanden wir die Grundidee der an Fichte orientierten „Selbstdurchdringung des Geistes“, die nun Novalis weiter ausbildete und mit dem „magischen Idealismus“ in Beziehung setzte, indem sie im letzten Grunde dem Künstler dazu nützen soll, alles Unwillkürliche in Willkürliches zu verwandeln.

Dagegen haben wir in den Blütenstaubfragmenten noch nichts von dem als „Urglaube- Urwillen- Illusion“ zusammengefaßten Gedankenkomplex gefunden.

1) Raich 75 f.

2) Raich 95, 100.



Ende 1938 zum Plan einer „literarischen Bibel.“ Am 7. XI. 1938  
 schreibt er an Fr. Schlegel: „Ich bin auf meinem Studium der Wis-  
 senschaft überhaupt und ihres Körpers, des Buchs – ebenfalls auf  
 die Bibel geraten – die Bibel als das Ideal jedes Buchs. Die The-  
 orie der Bibel entwickelt, gibt die Theorie der Schriftstellerei  
 oder der Wortbildung überhaupt, die zugleich die symbolische in-  
 direkte Konstruktionslehre des schaffenden Geistes abgibt. Da wirst  
 aus dem Briefe an die Schwägerin sehen, daß mich eine vielmassen-  
 de Arbeit beschäftigt, die für diesen Winter meine ganze Tätigkeit  
 absorbiert. Dies soll nicht anders als eine Kritik des Bibelpro-  
 jektes – ein Versuch einer Universalmethode des Biblischen – die  
 Einkleidung zu einer echten Enzyklopädie werden. Ich danke hier  
 Wahrheiten und Ideen im Großen – geistliche Gedanken zu erzeugen-  
 ein lebendiges, wissenschaftliches Organon hervorbringen und  
 durch diese synthetische Politik und Intelligenz mir den Weg zur  
 höchsten Praxis – dem wahrhaften Vernunftprozeß zu bahnen.“  
 Hand in Hand mit der Bedeutung des genialen Produzenten und  
 der das Innere bezeichnenden und nach Umrissung des Alles strebenden  
 Beziehungstätigkeit des Bewußtseins entwickelt sich Novallas Lebens-  
 kunstlehre, die wir schon in den Bienenstaubfragmenten dieses Rich-  
 tung einschlagen sehen. Novalla will im Leben „dasselbe was auf dem  
 Papier“ sein: „Ideenachfolger“ und sucht sich eine „poetische Welt  
 um sich zu bilden“, und zugleich das Leben in einen „Gotteshaus“  
 zu verwandeln.  
 Ebenfalls schon in den Bienenstaubfragmenten fanden wir die  
 Grundidee der an Pflanz orientierten „Selbstdurchdringung des  
 Geistes“, die nun Novalla weiter ausbildete und mit dem „magischen  
 Idealismus“ in Beziehung setzte, indem sie im letzten Grunde dem  
 Künstler dazu nützen soll, alles Unwirkliche in Wirkliches zu  
 verwandeln.  
 Dagegen haben wir in den Bienenstaubfragmenten noch nichts von  
 dem als „Urgaube-Urwillen“ zusammengefaßten Gedanken-  
 komplex gefunden.



Diese Ideen, die, wie wir gezeigt haben, in der phänomenalistischen Lehre des Kritizismus wurzeln, und durch den Begriff der wertschaffenden Illusion, der „Magie“ der Fiktion ihre Vertiefung in der Richtung des Primates des Willens über die Vorstellung erhalten, mag Novalis erst im Anschluß an die eingehende Beschäftigung mit der Magie und Naturphilosophie der Renaissance, wie sie wohl für das ganze Jahr 1798 anzunehmen ist, entwickelt haben. In der Zeit der Ausgestaltung der „magischen Sinnesstätigkeit“, also vom Mai 1798 an, ist jedenfalls ein Studium der okkultistischen Magie, auf die das Interesse für die mystische Renaissancephilosophie Novalis von selbst geführt haben muß, mit einiger Wahrscheinlichkeit anzusetzen. Eine umfassendere historische Orientierung in der mystischen Naturphilosophie und d. Magie scheint im Zusammenhang damit im Sommer 1798 stattgefunden zu haben. In demselben Brief, in dem Novalis Carolinen erklärt, seine geplante „Symphysik mit Friedrich“ betreffe die „neueste Masse“ seiner „philosophisch-physiologischen Experimente“, berichtet er von einer Beschäftigung mit „Kosmogenien“ mit dem „Bau der Natur und Welt“ und von „Entdeckungsreisen“, wobei er auf „vierversprechende Küsten“ gestoßen sei, „die vielleicht ein neues wissenschaftliches Kontingent begrenzen. Von neuen Inseln wimmelt's in diesem Meer.“ Zugleich bittet er dringend um Zusage der Werke Helmut's und Fludd's, da eben die „Kosmogenie“ dabei interessiert sei und fügt voll überschwenglicher Freude hinzu: „Schelling wird sich über meine Entdeckungen ~~freuen~~ wundern und freuen. Friedrich's Beifall und Symprix ist mir gewiß... Ich hoffe unser Briefwechsel (nämlich mit Fr. Schlegel) soll wahrhafte fermentes cogitationis in Fülle begreifen und mehr als eine Larrisiere'sche Revolution entzünden... Mir ist jetzt, als säße ich im Komite

1.) Es ist selbstverständlich, daß wir damit nicht etwa die Chronologie der einzelnen von uns für die betreff. Kapitel verwendeten Fragmente fixieren wollen; es handelt sich uns nur darum, mit einiger Wahrscheinlichkeit den Zeitpunkt der Entwicklung der Grundideen des „magisch-Idealismus“ zu erschließen.



Diese Ideen, die, wie wir gezeigt haben, in der phänomenalistischen Lehre des Kritizismus wurzeln, und durch den Begriff der veranschaulichenden Illusion, der „Magie“ der Fiktion ihre Vertiefung in der Richtung des Primates des Willens über die Vorfestlung erhalten, mag Novelle erst im Anschluss an die eingehende Beschäftigung mit der Magie und Naturphilosophie der Renaissance, wie sie wohl für das ganze Jahr 1798 anzunehmen ist, entwickelt haben. In der Zeit der Ausgestaltung der „magischen Sinnestätigkeit“, also vom Mai 1798 an, ist jedenfalls ein Stadium der okkultistischen Magie, auf die das Interesse für die mystische Renaissancephilosophie Novelle von selbst geführt haben muss, mit einiger Wahrscheinlichkeit anzusetzen. Eine umfassendere historische Orientierung in der mystischen Naturphilosophie und d. Magie scheint im Zusammenhang damit im Sommer 1798 stattgefunden zu haben. In demselben Brief, in dem Novelle Carolinen erklärt, seine geplante „Symphonie mit Friede“ betreffe die „neueste Masse“ seiner „philosophisch-physiologischen Experimente“, berich- tet er von einer Beschäftigung mit „Kosmogonien“ mit dem „Bau der Natur und Welt“ und von „Entdeckungsgängen“, wobei er auf „vielsprechende Klüften“ gestoßen sei, „die vielleicht ein neues wissenschaftliches Kontingent begrenzen. Von neuen Inseln wimmelt's in diesem Meer.“ Zugleich bittet er dringend um Zusendung der Werke Helmut und Fludds, da eben die „Kosmogonie“ dabei interessiert sei und fügt voll überraschender Freude hinzu: „Scheffling wird sich über meine Entdeckungen ~~xxxxx~~ wundern und freuen. Friedrich's Beifall und Sympathie ist mir gewiss... Ich hoffe unser Briefwechsel (nämlich mit Fr. Schlegel) soll wahrhafte fermentale Eregungen in Tüfte begreifen und mehr als eine literarische Revolution entzünden... Mir ist jetzt, als säße ich im Komitee...“ Es ist selbstverständlich, dass wir damit nicht etwa die Chronologie der einzelnen von uns für die betreff. Kapitel verwendeten Fragmente fixieren wollen; es handelt sich nur darum, mit einiger Wahrscheinlichkeit den Zeitpunkt der Entwicklung der Grundideen des „magisch-Idealismus“ zu erschließen.



1)  
du Salut public universel" .

146 .

Wir haben nunmehr nur noch von der „magischen Moral“ zu sprechen. zu der in den Blütenstaubfragmenten sich nur ganz wenige auf das romantische Bildungsideal hinweisende (II, 212, 50) Ansätze finden, für deren Entwicklung uns aber auch die Briefe keinen Anhaltspunkt geben.<sup>2)</sup>

Von Hemsterhuis „moralischen Organ“ und dessen „Perfektibilität“ sowie von dem romantischen Begriff der allseitigen Bildung ausgehend, wird Novalis wohl erst an der Hand von Fichte's „Sittenlehre“, von der er sich vielfach beeinflusst zeigt, seine Ideen über die Moral kristallisiert haben. Fichte's „Sittenlehre“ ist aber 1798 erschienen . Somit wäre für die Ausbildung der magischen Moral das Jahr 1798 auf 1799 anzunehmen. Die große Rolle die die diesbezüglichen Ideen im „Heinrich von Ofterdingen“ spielen, weist darauf hin, daß Novalis das Problem der Moral auch weiterhin stark beschäftigte.

Rückblickend können wir also auf Grund der Vergleichung der biographischen Quellen mit dem von uns gewonnenen Begriff und Umfang des „magischen Idealismus“ im ganzen und großen das Jahr 1798 für das eigentliche Geburtsjahr des „magischen Idealismus“ erklären.

Wenn aber im Jahre 1799 die praktische künstlerische Tätigkeit bei Novalis die Oberhand bekommt über die theoretische Beschäftigung, wenn der immer stärker drängende Trieb des Künstlers in ihm vollends zum Durchbruche kommt, so erscheint dies als die praktische Realisierung der ursprünglichen Tendenz des „magischen Idealismus“. Wir haben gesehen, wie in der Poetik Novalis alle Fäden des „magischen Idealismus“ zusammenlaufen. Durch die künstlerische Tat wurde der innere Drang zu genialer Produktion, der die Grundtendenz des „magischen Idealismus“ ausmacht, endgültig erlöst.

1.) Friedr. Schlegel bestätigt dieses Schlußwort am 20.10.1798.

(Walzel Zs.f.österr. Gymnasien, 1891, S. 106. 2.) Denn wenn Nov. am 20. 7. 1798 berichtet, er sei in seiner „Philosophie des täglichen Lebens“ auf die Idee „einer moralischen (im Hemsterhuis'schen Sinn) Astronomie“ gekommen und habe die „Entdeckung der Religion des sichtbaren Weltalls“ gemacht, was ihm der „rechte Weg“ scheine, „die Physik schlechterdings symbolisch zu behandeln“ (Raich 69), so bezieht sich dies auf die „tätige Religion“, auf die Beziehungstätigkeit des religiösen Bewußtseins. vgl. III, 64, 324 u. II, 291, 347



146  
 1) du Salut public universel".  
 Wir haben nunmehr nur noch von der "magischen Moral" zu sprechen.  
 zu der in dem Bienenstaubfragmenten schon nur ganz wenige auf das  
 romantische Bildungsideal hinweisende (II, 212, 50) Ansetze fin-  
 den, für deren Entwicklung uns aber auch die Briefe keinen Anhalts-  
 punkt geben.  
 Von Hemsterhuis "moralischen Organ" und dessen "Perfekt-  
 bilität" sowie von dem romantischen Begriff der allseitigen Bil-  
 dung ausgehend, wird Novallas wohl erst an der Hand von Wichte's  
 "Sittenlehre", von der er sich vielfach beeinflusst zeigt, seine  
 Ideen über die Moral kristallisiert haben. Wichte's "Sittenlehre"  
 ist aber 1798 erschienen. Somit wäre für die Ausbildung der  
 magischen Moral das Jahr 1798 auf 1799 anzunehmen. Die große Rol-  
 le die die gleichzeitigen Ideen im "Heinrich von Ofterdingen"  
 spielen, weist darauf hin, daß Novallas das Problem der Moral  
 auch weiterhin stark beschäftigte.  
 Rückblickend können wir also auf Grund der Vergleichung der  
 biographischen Quellen mit dem von uns gewonnenen Begriff und Um-  
 fang des "magischen Idealismus" im ganzen und großen das Jahr  
 1798 für das eigentliche Geburtsjahr des "magischen Idealismus"  
 erklären.  
 Wenn aber im Jahre 1799 die praktische künstlerische Tätigkeit  
 bei Novallas die Oberhand bekommt über die theoretische Beschäfti-  
 gung, wenn der immer stärker drängende Trieb des Künstlers in ihm  
 vollends zum Durchbruch kommt, so erscheint dies als die prakti-  
 sche Realisierung der ursprünglichen Tendenz des "magischen Ide-  
 alismus". Wir haben gesehen, wie in der Poetik Novallas alle Fäden  
 des "magischen Idealismus" zusammenlaufen. Durch die künstlerische  
 Tat wurde der innere Drang zu genialer Produktion, der die Grund-  
 tendenz des "magischen Idealismus" ausmacht, endgültig erfüllt.  
 1.) Friedr. Schlegel bestätigt dieses Schlusswort am 20.10.1798.  
 (Weizel Za.f. österr. Gymnasien, 1891, S. 106. 2.) Denn wenn Nov. am 20.  
 7. 1798 berichtet, er sei in seiner "Philosophie des täglichen Le-  
 bens" auf die Idee "einer moralischen (im Hemsterhuis'schen Sinn)  
 Astronomie" gekommen und habe die "Entdeckung der Religion des ni-  
 schelbaren Weltalls" gemacht, was ihm der "rechte Weg" scheine,  
 "die Physik schlechterdings symbolisch zu behandeln" (Reichs), so  
 besteht also auf die "tätige Religion", auf die Beziehung-  
 tätigkeit des religiösen Bewusstseins. vgl. III, 84, 324 u. II, 291, 347



Novalis war weder für die Wissenschaft noch für die Philosophie geboren. Das kam ihm selbst zum Bewußtsein, als er den Dichter in sich fand. Frohen Herzens schreibt er im Feber 1800: „Die Philosophie ruht jetzt bei mir nur im Bücherschrank. Ich bin froh, daß ich durch diese Spitzberge der reinen Vernunft durch bin, und wieder im bunten erquickenden Lande der Sinne mit Leib und Seele wohne. Die Erinnerung an die ausgestandenen Mühseligkeiten macht mich froh.“<sup>1)</sup>

1) Die Erinnerung an die ausgestandenen Mühseligkeiten macht mich froh.“  
 2) Die Okkultistischen Quellen Novalis' einen epoche-  
 machenden Eindruck auf Novalis machen, wohl aber schätzte Novalis  
 Platon sehr hoch wegen der Verknüpfung von Naturphilosophie und  
 Religion, der in der Theodizee gipfelnden „Physikotheologie“.  
 3) Sommer 1796 an anzunehmen ist - kennen lernet, konnte weder

2.) Die Okkultistischen Quellen Novalis' einen epoche-  
 machenden Eindruck auf Novalis machen, wohl aber schätzte Novalis

Zum Schluß möchten wir noch einige Worte den Quellen widmen, die Novalis die okkultistischen Vorstellungen, welche er in seiner „magischen Sinnestätigkeit“ verwertet hat, vermittelt haben. Es kommen hier der Platonismus, die mystische Naturphilosophie der Renaissance und der Okkultismus des XVIII. Jahrhunderts in Betracht.

1.) Platonismus. Mag auch - wie Olshausen vermutet<sup>2)</sup> - die uns schon aus der Leipzigerzeit überlieferte<sup>3)</sup> Vorliebe für Novalis für Plato nur auf einer flüchtigen Bekanntschaft vorerst besuchen so zeigen uns doch schon die Blütenstaubfragmente einen starken platonischen Einschlag,<sup>4)</sup> der wohl auf eine eingehendere Beschäftigung mit der platonischen Seelenlehre zurückzuführen sein wird.

Auch der damaligen naturphilosophischen Orientierung Novalis'

1.) Minor, I, S. L XXXI. 2) Olshausen 6, 3.) Fr. Schlegels Briefw; Walzel, 34. 4.) Indes scheint auch ein Brief an Caroline Just vom 10. IV. 1796 für ziemlich tiefen platonischen Einfluß zu sprechen (DR, Bd. 147, S. 259); vielleicht kann es auch als Vorliebe für Plato gedeutet werden, daß Nov. die vermischten philos. Schriften des Göttinger Prof. Meiners, die hauptsächlich die Philosophie Platos erörtern, nach Jena mitnahm, wie das Verzeichnis seiner Bibliothek zeigt. (vgl. Heilborn, NR, Anhang). 5). vgl. S. 105.



Novalla war weder für die Wissenschaft noch für die Philosophie geboren. Das kam ihm selbst zum Bewusstsein, als er den Dichter in sich fand. Frohen Herzens schreibt er im Febr. 1800: „Die Philosophie ruht jetzt bei mir nur im Bücherstube. Ich bin froh, dass ich durch diese Spitzbube der reinen Vernunft durch bin, und weiß der im bunten erpöckenden Lande der Sinne mit Leib und Seele wohl ne. Die Erinnerung an die ausgestandenen Mühseligkeiten macht mich froh.“

## 2.) Die Okkultistischen Quellen Novallas

Zum Schluss möchten wir noch einige Worte den Quellen widmen, die Novalla die okkultistischen Vorstellungen, welche er in seiner „magischen Sinnestätigkeit“ verwendet hat, vermittelt haben. Es kommen hier der Platonismus, die mystische Naturphilosophie der Renaissance und der Okkultismus des XVIII. Jahrhunderts in Betracht.

### 1.) Platonismus. Man auch - wie Othmann vermutet - die uns

schon aus der Leipzigerzeit überlieferte Vorliebe für Novalla für Plato nur auf einer flüchtigen Bekanntheit vorerst beschränken so zeigen uns doch schon die Blüthenantheile einen starken platonischen Einschlag, der wohl auf eine eingehendere Beschäftigung mit der platonischen Seelenlehre zurückzuführen sein wird.

Auch der damaligen naturphilosophischen Orientierung Novallas

1.) Minor, I, S. I XXXI. 2.) Othmann 6, 3.) Fr. Schlegel Briefw. Walzel, 34. 4.) Indes scheint auch ein Brief an Caroline Just vom 10. IV. 1799 für ziemlich tiefen platonischen Einfluss zu sprechen (Dr. Bt. 147, 3. 250); vielleicht kann es auch als Vorliebe für Plato gedeutet werden, dass Nov. die verhassten platon. Schriften desöttinger Prof. Meiners, die hauptsächlich die Philosophie Platos enthalten, nach Jena mitnahm, wie das Verzeichnis seiner Bibliothek zeigt. (vgl. Heilborn, Nr. Anhang. 5.) vgl. S. 105.



mag die platonische Organismusidee entgegengekommen sein.<sup>1)</sup> Erblickt dabei schon Plato in der Welt einen Abglanz der Gottheit, so bildet vollends der Neuplatonismus, wie er durch Plotin ausgestaltet worden ist, eine Verbindung von Naturphilosophie und Religion. Mit dem Neuplatonismus ist Novalis zuerst indirekt bekannt geworden, nämlich durch die mystische Naturphilosophie und Theosophie der Renaissance, deren Hauptquellen eben der Neuplatonismus und die mit diesem verwandete Kabbale war. Als daher Novalis Plotin im Herbst oder Winter 1798 – wohl gelegentlich der eingehenderen historischen Orientierung in der Mystik, wie sie vom Sommer 1798 an anzunehmen ist<sup>2)</sup> – kennen lernet,<sup>3)</sup> konnte weder dessen Seelenlehre noch Naturphilosophie und Magie einen epochemachenden Eindruck auf Novalis machen, wohl aber schätzte Novalis Plotin sehr hoch wegen der Verknüpfung von Naturphilosophie und Religion, der in der Theodizee gipfelnden „Physikotheologie“, wie Novalis sagt, worin Plotin einerseits seinen religiösen Bestrebungen und andererseits seiner durch die neue irdische Liebe<sup>4)</sup> erstarkten optimistischen Weltbetrachtung entgegenkam. Mit Bezug auf die „Physikotheologie“ erklärt Novalis: „Etwas Aehnliches<sup>5)</sup> wird die künftige Physik, aber freilich in einem höheren Stile“.

2.) Die Renaissance-mystik. Schon Olshausen hat richtig bemerkt, daß bei der Neigung des Pietismus überhaupt, mit älterer Mystik sich zu beschäftigen, Novalis schon vom ~~Heerenhuter~~ Heerenhuter-tum die erste Anregung zum Studium der Renaissance-theosophie erhalten haben kann.<sup>6)</sup> Dies zu bekräftigen verweisen wir auf Jung-Stillings- „Theobald“, aus dem die große Beliebtheit J. Böhmes in den pietistischen Kreisen des XVIII. Jahrhunderts erhellt. Vom

1.) Wie viele geistige Fäden vom Plato zur Romantik laufen, hat neuerdings L. Zurlinden gezeigt. 2.) vgl. S. 110. 3.) vgl. Raich 95; Aus Dietr. Tiedemanns „Geist der spekulativen Philosophie“ (1794) Bd. III. 4)) vgl. Raich 102 ff; vgl. auch das Zeugnis Tiecks; Minor

I, S. XXI u. XXIV; gegenüber dem neuerdings gemachten Versuch, den magischen Idealismus“ u. Novalis Weltanschauung überhaupt aus Plotin abzuleiten (Reiff: Euphorion XIX, 591 ff) verweisen wir auf unsere Studie „Nov. u. Plotin“ (Euphorion XXI. 5). Raich 102 f. 6.) Olshausen 7.



mag die platonische Organismenidee entgegengesetzt sein. Er-  
 blickt dabei schon Plato in der Welt einen Abglanz der Gottheit,  
 so bildet vollends der Neuplatonismus, wie er durch Plotin aus-  
 gestaltet worden ist, eine Verbindung von Naturphilosophie und  
 Religion. Mit dem Neuplatonismus ist Novallas zuerst indirekt be-  
 kannt geworden, nämlich durch die mystische Naturphilosophie und  
 Theosophie der Renaissance, deren Hauptquellen eben der Neuplato-  
 nismus und die mit diesem verwandte Kabbala war. Als daher Nova-  
 llas Plotin im Herbst oder Winter 1798 – wohl gelegentlich der ein-  
 gehenderen historischen Orientierung in der Mystik, wie sie vom  
 Sommer 1798 an anzunehmen ist – kennen lernt, konnte weder  
 dessen Seelenlehre noch Naturphilosophie und Metaphysik einen epoche-  
 machenden Eindruck auf Novallas machen, wohl aber schätzte Novallas  
 Plotin sehr hoch wegen der Verknüpfung von Naturphilosophie und  
 Religion, der in der Theozöese gipfelnden „Physikotheologie“,  
 wie Novallas sagt, worin Plotin einerseits seinen religiösen Be-  
 strebungen und andererseits seiner durch die neue irdische Liebe  
 ersarkten optimistischen Weltbetrachtung entgegenkam. Mit Be-  
 zug auf die „Physikotheologie“ erklärt Novallas: „Etwas Ähnli-  
 ches wird die künftige Physik, aber freilich in einem höheren Stile.“  
 2.) Die Renaissancephysik. Schon Olshausen hat richtig bemerkt,  
 daß bei der Wiegung des Platonismus überhaupt, mit älterer Mystik  
 sich zu beschäftigen, Novallas schon vom ~~Kennzeichen~~ Herkunfts-  
 tum die erste Anregung zum Studium der Renaissance-theosophie er-  
 halten haben kann. Dies zu bekräftigen verweisen wir auf Jung-  
 Stilling's „Theobald“, aus dem die große Beliebtheit J. Böhmers  
 in den platonischen Kreisen des XVIII. Jahrhunderts erhellt. Vom  
 1.) Wie viele geistige Fäden vom Plato zur Romantik laufen, hat  
 neuerdings L. Zurlinden gezeigt. 2.) vgl. S. 110. 3.) vgl. Reich 95;  
 Aus Dieter Tiedemanns „Geist der spekulativen Philosophie“ (1794)  
 Bd. III. 4.) vgl. Reich 102 ff; vgl. auch das Zeugnis Tiecks; Minor  
 I, S. XXI u. XXIV; Gegenüber dem neuerdings gemachten Versuch, denma-  
 schen Idealismus „Novallas Weltanschauung überhaupt aus Plotin  
 abzuleiten“ (Reich: Empirion XIX, 591 ff) verweisen wir auf unsere  
 Studie „Nov. u. Plotin“ (Empirion XXI, 37). Reich 102 f. 6.) Olshausen



sicheren Boden" stellen könne.

Frühjahre 1797 an beschäftigt sich Novalis mit den „Alchymisten“.<sup>1)</sup>  
 Belegt sind bei Novalis nur die Namen Helmouts und Fludds, der  
 Schüler des Paracelsus in einem Brief vom Sommer 1798<sup>2)</sup> -wobei es  
 unklar bleibt, ob es sich um Bapt.von Helmout oder seinen Sohn  
 Franz Mercurius handelt.<sup>3)</sup> -, Paracelsus selbst in dem Frag.III,  
 175, 51, u.III, 284, 714, die keine Entscheidung darüber zulassen,  
 ob Novalis erst zur Zeit der Arbeit an seinem Roman Paracelsus ken-  
 nen lernte oder eine frühere Bekanntschaft mit Hinblick auf die  
 geplante poetische Verwertung der okkultistischen Lehren der Re-  
 naissancemystik nur vertiefte, sowie in den Paralipomenen zum 2.  
 Teil des Ofterdingen (IV, 259, vgl.dazu wohl auch III, 291, 769)  
 und schließlich noch der Name J.Böhmes, den Novalis trotz des Be-  
 richtes Just's, der die Lektüre J.Böhmes schön für 1797<sup>4)</sup> nach dem  
 Tode Sophien's) ansetzt erst auf Anregung Tiecks in der zweiten  
 Hälfte des Jahres 1799 ( vgl. „Christenheit oder Europa“:II,29)  
 und besonders Anfang 1800<sup>5)</sup> eingehender studiert hat.<sup>6)</sup>  
 Daneben finden sich bei Novalis Verzeichnisse von okkultistischen  
 Werken, wobei es unentschieden bleibt, ob Novalis sie gelesen hat  
 oder nicht.Jedenfalls zeugen sie für sein eingehendes und umfas-  
 sendes Interesse für die ältere okkultistische Literatur.Minor hat  
 hervorgehoben, daß nur „eine systematische Ausnützung der massen-  
 haften Quellen, die Novalis selbst kannte, und seiner Bibliothek“  
 die Frage nach den Beziehungen Novalis' zum Okkultismus, auf  
 -----  
 1.) vgl. S.103. 2.) Raich 66 ff. 3.) Wenn es Olshausen, „nach dem  
 Ideengehalte der Lehren des jüngeren Helmout“ als „sicher“ erscheint,  
 daß dieser gemeint ist (Olshausen, 21), so muß demgegenüber hervor-  
 gehoben werden, daß Vater u.Sohn für d.Okkultismus in Betracht kom-  
 men.Wir verweisen nur auf das berühmteste Werk Bapt.Helmouts, die  
 „Disputatis de magnetia vulnerum naturali et legitima euratione“,  
 das zum 1.mal das Wort „Magnetismus“ im Sinne von Lebeusmaquetismus  
 gebraucht u.an Paracelsus u.die natürliche Magie anknüpfend alles  
 bereits behandelt, was später Mesmer auszugestalten suchte.(vgl.  
 Kieseewetter I, 246 Was Robert Fludd, dem Begründer der Rosenkreu-  
 zerei in England anbelangt, so war sein Hauptbestehen darauf ge-  
 richtet, den Inhalt des Neuplatonismus u.der Kabbale dem Christen-  
 tume anzupassen.(vgl.Kieseewetter I, 264). 5.) Minor, I.S.L XXIX,  
 6.) vgl. Holtei: Briefe an Tieck, I, 308.



1) Erstjahre 1797 an beschäftigt sich Novelle mit den „Alchymisten“.  
 Belegt sind die Novelle nur die Namen Helmonts und Fludds, der  
 Schüler des Paracelsus in einem Brief vom Sommer 1798, wobei es  
 unklar bleibt, ob es sich um Bapt. von Helmont oder seinen Sohn  
 Franz Mercurius handelt. (2)  
 175, 51, v. III, 284, 714, die keine Entscheidung darüber zulassen,  
 ob Novelle erst zur Zeit der Arbeit an seinem Roman Paracelsus ken-  
 nen lernte oder eine frühere Bekanntschaft mit Hinblick auf die  
 geplante poetische Verwertung der okkultistischen Lehren der Re-  
 nassancemystik nur verteilte, sowie in den Paraphrasen zum 2.  
 Teil des Osterdingen (IV, 252, vgl. dazu auch III, 291, 789)  
 und schließlich noch der Name J. Böhm, den Novelle trotz des Be-  
 richtes Fludds, der die Lektüre J. Böhm schon für 1796 nach dem  
 Tode Sophiens (anast.) erst auf Anregung Tiecks in der zweiten  
 Hälfte des Jahres 1799 (vgl. „Christenheit oder Europa“, II, 29)  
 und besonders Anfang 1800 eingehenden studiert hat. (3)  
 Daneben finden sich bei Novelle Verweise auf okkultistischen  
 Werken, wobei es unentschieden bleibt, ob Novelle sie gelesen hat  
 oder nicht. Jedenfalls zeugen sie für sein eingehendes und umfas-  
 sendes Interesse für die ältere okkultistische Literatur. Minor hat  
 hervorgehoben, daß nur „eine systematische Ausnutzung der massen-  
 hatten Quellen, die Novelle selbst kannte, und seiner Bibliothek“  
 die Frage nach den Beziehungen „Novelle zum Okkultismus“ mit  
 1.) vgl. S. 103. 2.) Reich 66 ff. 3.) Wenn es Olshausen nach dem  
 Ideengut der Lehren des jüngeren Helmont als „sicher“ erscheint,  
 daß dieser gemeint ist (Olshausen, 21), so muß demgegenüber hervor-  
 gehoben werden, daß Vater u. Sohn für d. Okkultismus in Betracht kom-  
 men. Wir verweisen nur auf das berühmteste Werk Bapt. Helmonts, die  
 „Disputatio de agnitis viderum natural et legitima evocatione“,  
 das zum 1. mal das Wort „Magnetismus“ im Sinne von Lebensmagnetismus  
 gebraucht u. an Paracelsus u. die natürliche Magie anknüpfend alles  
 bereits behandelt, was später Keamer ausgearbeitet wurde. (vgl.  
 Kieseppeler I, 248) Das Robert Fludd, dem Begründer der Rosenkreu-  
 zerei in England zugehörig, so war sein Hauptbestehen darauf ge-  
 richtet, den Inhalt des Neuplatonismus u. der Kabbala dem Christen-  
 tum anzupassen. (vgl. Kieseppeler I, 264). 2.) Minor, I. S. I. XIX,  
 6.) vgl. Follet: Briefe an Tieck, I, 308.



1)

sicheren Boden" stellen könne.

Diesem Winke folgend haben wir mit Hilfe von Kiese wetters „Geschichte des Okkultismus" und Carl Christoph Schmieder's „Geschichte der Alchymie" (1832) festgestellt um welche Autoren und Werke es sich in den Büchernotizen handelt, die Heilborn nicht um einen speziellen Renaissance mystiker, aus dem Novalis geschöpft hätte, sondern um den ganzen okkultistischen Vorstellungskomplex, der ihm nur der zuerst durch den einen oder den anderen „Büchernotizen" aus dem „Arymischen Heft" betreffend folgende Werke: „De Alchymie" (1595) von Andreas Libarius aus Halle einem Gegner des Paracelsus, (vgl. Kiese wetter I, 142); „Meyers alchymistische Briefe" (1767), enthaltend den Briefwechsel des Hofapothekers zu Osnabrück, Joh. Friedr. v. Meyer mit Constantini (vgl. Schmieder, 564); „Einleitung zur Alchymie" (1705) des Jenaenser Professors Georg Wolfgang Wedel (vgl. Schmieder 452); „Psychosophie" (1683) von Johann Joachim Becher (vgl. Kiese wetter, II, 569). Heilborn schreibt falsch: Becker); „Chemische Heczeit des Christian Rosenkrantz" (1613) von Johann Valentin Andrä; dieses Werk hat zum erstenmal die Fabel aufgebracht, daß die Rosenkreuzer den aus dem Morgenlande stammenden Stein zugleich zeigt, daß Novalis tatsächlich seine Begriffe über Magie der Weisen besäßen (vgl. Schmieder 346 ff); „Die edelgeborene Jungfrau Alchymia" (1730) von Joh. Conrad Creiling (vgl. Kiese wetter II, 57); „Chymia" des berühmten arabischen Alchymisten aus dem IX. Jahrhundert: Geber (vgl. Kiese wetter II, 30); und schließlich noch „Quadratum Alchymisterium", dessen Autor wir nicht ausfindig machen konnten. In den nach Minor (A D A, Bd. 28 S. 108) nicht aus der Zeit von dem Sommer 1799 stammenden Manuskripten unter dem Titel „Salinenschriften", die Heilborn II/2 695 ff abgedruckt hat, findet sich noch unter den „Büchernotizen" neben J. Böhme, Paracelsus' Schriften und Plotins Enneaden (Heilborn schreibt falsch „Ennoia", statt Ennead.) die Quinta Essentia" (1570) des bekannten Verbreiters der paracelsischen Theorien: Leonhard Thurneysser zum Thurm. (vgl. Kiese wetter, I, 133).

Was die Stellung Novalis und seines „magischen Idealismus"

1.) Minor: A D A, Bd. 35, S. 137.



1)

sicherer Boden" stellen könne.

Diesem Wink folgend haben wir mit Hilfe von Kieseverters  
 "Geschichte des Okkultismus" und Carl Christoph Schmidts  
 "Geschichte der Alchemie" (1882) festgestellt, um welche An-  
 ten und Werke es sich in den Bucherzeugnissen handelt, die Heilborn  
 unter den in den Text nicht aufgenommenen Manuskripten im Band II/2  
 seiner Novellenausgabe abgedruckt hat. Die Bd. II/2 S. 888 abgedruck-  
 ten "Bücherzeugnisse" aus dem "Alchemischen Heft" betreffend fol-  
 gende Werke: "De Alchemia" (1595) von Andreas Liborius aus Halle  
 einem Gegner des Paracelsus (vgl. Kieseverters I, 142); "Meyers  
 alchemistische Briefe" (1767), enthaltend den Briefwechsel des  
 Hofapothekers zu Gumbrecht, Joh. Friedr. v. Meyer mit Constantin  
 (vgl. Schmidt, 584); "Einführung zur Alchemie" (1702) des Je-  
 nauer Professors Georg Wolfgang Wedel (vgl. Schmidt 452);  
 "Psychosophie" (1883) von Johann Joachim Becher (vgl. Kiesevert-  
 ter, II, 569). Heilborn schreibt falsch: Becker; "Chemische  
 Hochzeit des Christian Rosenkreutz" (1813) von Johann Valentin  
 Andra; dieses Werk hat zum erstenmal die Fabel aufgebracht,  
 daß die Rosenkreuzer den aus dem Morgenlande stammenden Stein  
 der Weisen besäßen (vgl. Schmidt 348 ff.); "Die edelgeborene  
 Jungfrau Alchemie" (1730) von Joh. Conrad Greiling (vgl. Kiese-  
 verters II, 57); "Chymia" des berühmten arabischen Alchemisten  
 aus dem IX. Jahrhundert: Geber (vgl. Kieseverters II, 30); und  
 schließlich noch "Quadratum Alchymistarum", dessen Autor wir  
 nicht ausfindig machen konnten. In den nach Minor (A D, Bd. 28  
 S. 108) nicht aus der Zeit von dem Sommer 1729 stammenden Manu-  
 skripten unter dem Titel "Salinenschriften", die Heilborn II/2  
 895 ff. abgedruckt hat, findet sich noch unter den "Bücherzeugni-  
 sen" neben J. Böhm, Paracelsus' Schriften und Plinius Enneaden  
 (Heilborn schreibt falsch "Ennoia", statt Ennead.) die quin-  
 te Essentia" (1570) des bekannten Verfehrers der paracelsischen  
 Theorien: Leonhard Thurneyssers zum Thurm (vgl. Kieseverters I, 132).  
 Was die Stellung Novas und seines "magischen Idealismus"  
 i.) Minor: A D, Bd. 32, S. 127.



zur Renaissancemystik betrifft, so erhebt sich vor allem die Frage, welche Autoren ihm als erste Quelle gedient haben. Es fehlen uns jedwede Anhaltspunkte, um dies festzustellen. Wir schreiben aber dieser Frage auch keine Bedeutung zu, denn es handelt sich nicht um einen speziellen Renaissancemystiker, aus dem Novalis geschöpft hätte, sondern um den ganzen okkultistischen Vorstellungskomplex, ob ihm nur der zuerst durch den einen oder den anderen Mystiker vermittelt worden ist. Es ist charakteristisch, daß Novalis selbst immer nur im allgemeinen von „Schwärmerei“-„Alchymisten“ spricht. Dabei identifiziert sich Novalis keineswegs mit der Art der Weltbetrachtung der „Schwärmer“, vielmehr bildet diese nur eine Vorstufe zum „magischen Idealismus“, wenn sie ihm auch viel näher gerückt ist als etwa der Empirismus. (vgl. III, 16, 58). Wir haben auch gesehen, daß Novalis die Vorstellung der okkultistischen Magie selbständig verwertet, indem er sie mit dem Gedanken eines „tätigen Gebrauches der Organe“ und einer Evolution der Menschheit verknüpft. Von diesem Standpunkte blickt er auf die Renaissancemystik im Fragm. III, 46, 233 zurück, das uns zugleich zeigt, daß Novalis tatsächlich seine Begriffe über Magie aus dieser Quelle bezog, wenn er sich auch ihr gegenüberkritisch verhielt: „In allen wahrhaften Schwärmern und Mystikern haben höhere Kräfte gewirkt – freilich sind seltsame Mischungen und Gestalten daraus entstanden. Je roher und bunter der Stoff, je geschmackloser, je unausgebildeter und zufälliger der Mensch war, desto sonderbarer seine Geburten. Es dürfte größtenteils verschwendete Mühe sein, diese wunderliche, groteske Masse zu säubern, zu läutern und zu erklären – wenigstens ist jetzt die Zeit noch nicht da, wo sich dergleichen Arbeiten mit leichter Mühe verrichten ließen. Dies bleibt den künftigen Historikern der Magie vorbehalten. Als sehr wichtige Urkunden der allmählichen Entwicklung der magischen Kraft sind sie sorgfältiger Aufbewahrung und Sammlung wert. Magie ist Kunst, die Sinnenwelt willkürlich zu ge-



zur Renaissance Mystik bezieht, so erhebt sich vor allem die Frage, welche Autoren ihm als erste Quelle gedient haben. Es fehlen uns jedoch Anhaltspunkte, um dies festzustellen. Wir schreiben aber dieser Frage auch keine Bedeutung zu, denn es handelt sich nicht um einen speziellen Renaissance-Mystiker, aus dem Novelle geschöpft hätte, sondern um den ganzen okkultistischen Vorstellungskomplex, ob ihm nur der zuerst durch den einen oder den anderen Mystiker vermittelt worden ist. Es ist charakteristisch, daß Novelle selbst immer nur im allgemeinen von „Schwärmerei“ – „Alchimie“ – „Mysterium“ spricht. Dabei identifiziert sich Novelle keineswegs mit der Art der Weltbeachtung der „Schwärmer“, vielmehr bildet diese nur eine Vorstufe zum „magischen Idealismus“, wenn sie ihm auch viel näher gerückt ist als etwa der Empirismus (vgl. III, 16, 56). Wir haben auch gesehen, daß Novelle die Vorstellung des okkultistischen Magie selbständig verworfen, indem er sie mit dem Gedanken eines „tätigen Gebrauches der Organe“ und einer Evolution der Menschheit verknüpft. Von diesem Standpunkte blickt er auf die Renaissance-Mystik im Fragm. III, 46, 223 zurück, das uns zugleich zeigt, daß Novelle tatsächlich seine Begriffe über Magie aus dieser Quelle bezog, wenn er sich auch ihr gegenüber kritisch verhielt: „In allen wahrhaften Schwärmern und Mystikern haben höhere Kräfte gewirkt – freilich sind seltsame Mischungen und Gestalten daraus entstanden. Je roher und bunter der Stoff, je geschmackloser, je unangenehmer und zufälliger der Mensch war, desto sonderbarer seine Geburten. Es dürfte größtenteils ver-schwundene Mühe sein, diese wunderliche, groteske Masse zu säubern, zu läutern und zu erklären – wenigstens ist jetzt die Zeit noch nicht da, wo sich dergleichen Arbeiten mit leichter Mühe vornehmen lassen. Dies bleibt den künftigen Historikern der Magie vorbehalten. Als sehr wichtige Urkunden der allmählichen Entwicklung der magischen Kraft sind sie sorgfältiger Aufbewahrung und Sammlung wert. Magie ist Kunst, die Sinnenwelt willkürlich zu ge-“



1)  
brauchen.

4.) Der Okkultismus des XVIII. Jhd.'s Viel schwieriger gestaltet sich die Frage nach den Beziehungen Novalis zum Okkultismus des XVIII. Jhd.'s

Hier muß mit Rücksicht auf die pietistische Atmosphäre, in der Novalis aufwuchs, vor allem der mit dem Pietismus verquickte Okkultismus in Betracht gezogen werden<sup>2)</sup>, wie er z.B. durch Jung-Stilling vertreten ist, der die Swedenborg'schen Lehren von den Zuständen des Jenseits in sich aufgenommen und mit seinen pietistisch - mystischen Anschauungen durchsetzt, weit popularisiert hat.

Daß Novalis seinen Roman „Heimweh“ (1794/97) gekannt hat, ist uns belegt. (Fragm. III, 11, 30). Wenigstens zum Teil dürfte Novalis auch die „Szenen aus dem Geisterreich“ (1797-1801) gekannt haben; das Hauptwerk Jung-Stillings in dieser Richtung, die „Theorie der Geisterkunde“ (1808) kommt für Novalis nicht in Betracht. Neben Jung-Stilling muß Lavater berücksichtigt werden, dessen Einfluß auf Novalis schon Just Bing<sup>3)</sup> und Spenle<sup>4)</sup> zu würdigen versucht haben. Lavater fußt in seinem bekanntesten Werk, den „Aussichten auf die  $\infty$  Ewigkeit“ (1768) das Novalis bei seiner vielfach bezeugten Vorliebe für Lavater gewiß gekannt hat, auf der Lehre des Schweizer Charles Bonnet, der in der Psychologie des XVIII. Jahrhundert's eine große Rolle spielte, daneben aber durch seine „Philosophische Palingenie“, in der er der Auferstehungslehre eine naturwissenschaftliche Basis zu geben suchte, für die christliche Mystik von Bedeutung wurde.<sup>5)</sup> Lavaer hatte nicht nur

dieses und andere Werke Bonnet's ins Deutsche übersetzt, sondern hatte sich auch in seinen „Aussichten“ an Bonnet inspiriert. Das

1.) Daß Novalis sich auch in der antiken Magie orientierte, so in der älteren Geheimlehre der Kabbale, die ja der mittelalterlichen zugrunde lag, und der orientalischen Magie überhaupt, zeigt uns II, 201, 80. 2.) vgl. Kiese Wetter, I, 387. 3.) Just Bing, 34. Spenle 60, 5.) Ob Nov. Bonnet selbst gelesen hat, läßt sich auf Grund des Fragm wo er ihn nennt (III, 31, 188) nicht feststellen. 5.)



brauchen.  
 4.) Der Okkultismus des XVIII. Jhd.'s Viel schwieriger gestalt-  
 set sich die Frage nach den Beziehungen Novells zum Okkultismus des  
 XVIII. Jhd.'s.  
 Hier muß mit Rücksicht auf die pietistische Atmosphäre, in  
 der Novelle aufwuchs, vor allem der mit dem Pietismus verknüpfte  
 Okkultismus in Betracht gezogen werden, wie er z. B. durch Jung-  
 Stilling vertreten ist, der die Swedenborg'schen I ehren von den  
 Zuständen des Jenseits in sich aufgenommen und mit seinen pie-  
 tistisch - mystischen Anschauungen durchsetzt, weit populäri-  
 siert hat. Das Novelle seinen Roman „Heimkehr“ (1794/97) gekannt  
 hat, ist uns belegt. (Fragm. III, II, 30). Wenigstens zum Teil dürf-  
 te Novelle auch die „Szenen aus dem Geisterreich“ (1797-1801) ge-  
 kannt haben; das Hauptwerk Jung-Stilling's in dieser Richtung, die  
 „Theorie der Geisterkunde“ (1808) kommt für Novelle nicht in Be-  
 tracht. Neben Jung-Stilling muß Lavater berücksichtigt werden, des-  
 sen Einfluß auf Novelle schon Just Ring und Spänte zu würdigen  
 versucht haben. Lavater trug in seinem bekanntesten Werk, dem  
 „Aussehen auf die N. Eigenschaft“ (1788) das Novelle bei sehr viel  
 fach besetzten Vorliebe für Lavater gewiß gekannt hat, auf der  
 Lehre des Schweizer Charies Bonnet, der in der Psychologie des  
 XVIII. Jahrhunderts eine große Rolle spielte, daneben aber durch  
 seine „Philosophische Palingenie“, in der er der Auferstehungs-  
 lehre eine naturwissenschaftliche Basis zu geben suchte, für die  
 christliche Mystik von Bedeutung wurde. Lavater hatte nicht nur  
 dieses und andere Werke Bonnet's ins Deutsche übersetzt, sondern  
 hatte sich auch in seinen „Aussehen“ an Bonnet inspiriert. Das  
 1.) Das Novelle sich auch in der antiken Magie orientierte, so in  
 der älteren Geheimlehre der Kabbale, die ja der mittelalterlichen  
 zugrunde lag, und der orientalischen Magie überhaupt, zeigt uns  
 II, 201, 80. 2.) vgl. Kieseppeler, I, 387. 3.) Just Ring, 34. Spänte 60.  
 4.) Ob Nov. Bonnet selbst gelesen hat, läßt sich auf Grund des Fragm.  
 wo er ihn nennt (III, 31, 188) nicht feststellen. 5.)



Bild vom Jenseits, das Lavater hierentwirft, hat natürlich zur Grundlage die Vorstellung eines Atralleibes oder, wie Lavaer selbst sagt, „Lichtleiber“, eines „feineren, organisierten, geistlichen Leibes“, der auf Erden in den „tierischen Leib“ eingehüllt ist, und durch den Tod von dieser Hülle befreit wird, wobei sich Lavater hauptsächlich auf die Bibel und das paulinische „

beruft. Einen großen Teil der Hauptideen der christlichen Mystik, wie sie Novalis zugleich aus der „Renaissancetheosophie kennen lernte, fand er schon bei Lavater, so die Idee der „Wiedergeburt in Christo“, der „Zerbrechung des irdischen Leibes“, u.s.w. Auf die weitschweifigen Chiliastischen Ausein-

andersetzungen Lavaters haben wir schon früher hingewiesen. Mag uns Lavater's Darstellung der jenseitigen Vollkommenheiten, der „Erhöhung“ der physischen Kräfte, der Geisterkräfte, der sittlichen Kräfte u.s.w. noch so naiv realistisch vorkommen, so hat sie doch den Grund vorbereitet, in dem die Novalis durch die okkultistische Magie vermittelte Idee der Steigerung der menschlichen Machtvollkommenheit festen Fuß fassen sollte. Zur Illustrierung der Lavater- Bonnet'schen Schwärmerei“ möchten wir eine Stelle aus Bonnet's „Contemplation de la Nature“, die Lavater in seinen Aussichten, zitiert, hier anführen: „Les facultés corporelles et intellectuelles peuvent être portées à un si haut point de perfection dans l'ordre le plus des Etres mixtes que nous ne saurions nous en faire que de faibles idées. Se transporter d'un lieu dans un autre avec une vitesse égale ou supérieure à celle de la lumière; se conserver par la seule force de la nature, et sans le

1.) Lavater „Aussichten, I, 174 ff, II, 41 ff (zitiert nach der Ausgabe von 1768/9) 2.) Mit Rücksicht auf Ederheimers Ausführungen über den angeblichen direkten Einfluß J. Böhmes in den „Hymnen an die Nacht“, möchten wir hervorheben, daß Nov. die „Zerbrechung“ u. „Zerbrechlichkeit“ dem Namen u. dem Begriff nach schon aus Lavater (a.a.O. II, 3, 8, 166) kennen mußte. 3.) vgl. S. 96 Anm. 4.) Lavater a.a.O. II, 189, ff, 5) So nennt Bonnet die aus Geist und Körper bestehenden Wesen (vgl. Lavater a.a.O., II, 191).







secours d'aucun être né être absolument exempte de toute espèce d'alteration; posséder une puissance capable de déplacer les corps celestes, ou de changer le cours de la nature; être doué de sens les plus exquis et les plus étendus; avoir des perceptions distinctes de tous les attributs de la matière et de toutes ses modifications; découvrir les effets dans leurs causes; s'élever du vol le plus rapide aux principaux les plus généraux; voir d'un coup d'oeil toutes les conséquences de ces principes; posséder une puissance et une intelligence capable d'organiser la matière, de former une plante, un animal, un monde; avoir à la fois et sans confusion, un nombre presque infini d'idées; voir le passé aussi distinctement que le présent et percer dans l'avenir le plus reculé; ce sont les divers traits par lesquels une main mortelle ose crayonner le tableau de la souveraine perfection mixte"(!).

Der pietistisch- okkultistischen Richtung steht auch der württembergische Theosoph Christoph Friedrich Oetinger (1702-82) nahe, der dieselbe der realistische Auffassung des Jenseits zeigt wie Swedenborg oder Lavater.<sup>1)</sup> Anhaltspunkte für eine Bekanntschaft Novalis' mit Oetinger haben wir nicht. Wohl aber für eine solche mit Carl von Eckartshausen, der, wie schon Walzel hervorgehoben hat,<sup>2)</sup> in der Bibliothek Novalis' durch zwei Bücher vertreten ist.<sup>3)</sup>

Carl v. Eckartshausen vertritt eine andere, nämlich bloß eine wissenschaftliche sich gebende, praktische Richtung des Okkultismus des XVIII. Jhdts. Sein Hauptzweck, „Aufschlüsse zur Magie aus geprüften Erfahrungen über verborgene philosophische Wissenschaften und verdeckte Geheimnisse der Natur“ (1791/2) hält freilich nicht, was der Titel verpflichtet, da es eine wirre Sammlung von kurzen Sentenzen ist, in denen Physikalische, Physiologische, Bibliographische, Taschenspielererei und mystischer Gallimathias bunt durcheinander wirbelt.<sup>4)</sup>

1.) vgl. Kieseewetter I, 386, 2.) Euphorion XV, (vgl. auch S. 807)

3.) Nämlich: „Ideen über das affirmative Prinzip des Lebens u. das negative des Todes“ u. Entdeckungen über Licht, Wärme u. Feuer“ (Heilborn N.R. Anhang) 4.) vgl. Kieseewetter I, 400.



seconde d'aucun être ne s'absolument exempt de toute espèce  
 d'altération; posséder une puissance capable de déplacer les corps  
 célestes, ou de changer le cours de la nature; être donné de sens  
 les plus exquis et les plus étendus; avoir des perceptions  
 distinctes de tout les attributs de la matière et de toutes ses  
 modifications; découvrir les effets dans leurs causes; élever du  
 vol le plus rapide aux principaux les plus généraux; voir d'un coup  
 d'œil toutes les conséquences principales; posséder une puissance  
 et une intelligence capable d'organiser la matière, de former  
 une plante, un animal, un monde; avoir à la fois et sans confusion,  
 un nombre presque infini d'idées; voir le passé aussi distincte-  
 ment que le présent et percer dans l'avenir le plus reculé;  
 ce sont les divers traits par lesquels une main mortelle ose  
 crayonner le tableau de la souveraine perfection mixte<sup>(1)</sup>.

Der pietistisch-ökonomischen Richtung steht auch der wirt-  
 schaftliche Theosoph Christoph Friedrich Osttinger (1702-82)  
 nahe, der dieselbe der realistische Auffassung des Lebens zeigt  
 wie Swedenborg oder Lavater. Anhaltspunkte für eine Bekanntschaft  
 Novatis mit Osttinger haben wir nicht. Wohl aber für eine solche  
 mit Carl von Eckartshausen, der, wie schon Walzel hervorgehoben  
 hat, in der Bibliothek Novatis' durch zwei Bücher vertreten ist.<sup>(2)</sup>  
 Carl v. Eckartshausen vertritt eine andere, nämlich bloß eine  
 wissenschaftliche, praktische Richtung der Ökonomie des XVIII. Jahrhunderts, sein Hauptwerk, „Aufschlüsselung zur Magie aus  
 geprüften Erfahrungen über verborgene philosophische Wissenschaft-  
 ten und verborgene Geheimnisse der Natur“ (1791/2) hält freilich  
 nicht, was der Titel verspricht, da es eine reine Sammlung von  
 kurzen Sentenzen ist, in denen physikalische, physiologische, Bib-  
 liographische, Taschenrechner und mystischer Galimatias bunt  
 durcheinander wirbelt.  
 1.) vgl. Kieseppeter I, 388, 2.) Ephorion XV, (vgl. auch S. 807)  
 3.) Nämlich: „Ideen über das affirmative Prinzip des Lebens u. das  
 negative des Todes“ u. Entdeckungen über Licht, Wärme u. Feuer“ (Heil-  
 born N.F. Anhang) 4.) vgl. Kieseppeter I, 400.



Da die Liste der okkultistischen Autoren, die Novalis gebraucht haben kann, in Ermangelung von weiteren Anhaltspunkten in seinen Werken beliebig erweitert werden könnte, so begnügen wir uns nun

damit, auf die allgemeine Verbreitung von „Magien“ und okkultistischen Werken überhaupt in dieser Zeit bloß hinzuweisen, was schon Olshausen<sup>1)</sup> und vollends Spenlé<sup>2)</sup> betont haben. Spenlé verweist an vielen Stellen auf die okkultistische Literatur des ausgehenden XVIII. Jahrhunderts's. Geht er doch überhaupt darauf aus, die Beziehung der Romantik zum religiösen Mystizismus und noch mehr zum wissenschaftlichen und sozialen Okkultismus des XVIII. Jhd aufzudecken. Doch spielt Spenlé nach dem Urteil Walzel's Novalis zu sehr ins Freimaurerische, ohne in der Lage zu sein, irgend einen äußeren Zusammenhang zwischen Novalis und dem Maurertum nachweisen zu können. Tatsächlich scheint ja die Romantik erst nach dem Tode Novalis mit dem Maurertum Fühlung gesucht zu haben.

Hingegen scheint Spenlé Recht zu haben, wenn er auf die Bedeutung des Mesmerismus für das geistige Interesse dieser Zeit und speziell seine große Rolle im Okkultismus hinweist. — Hier ist es am Platz, der Beziehungen Novalis zu J.W. Ritter zu gedenken, doch mit dem Vorbehalt, daß man hier noch auf ganz unsicherem Boden stehe. Spenlé vermutet, daß Novalis durch Ritter, mit dem er schon seit 1797 persönlich befreundet gewesen sei, auf Mesmer's „tierischen Magnetismus“ geleitet worden sei und weist darauf hin, daß sich um Ritter eine Gruppe mystischer Naturforscher gebildet hatte, die zusammen Experimente auf dem Gebiete des „tierischen Magnetismus“ der Hypnose Telepathie u.s.w. machten.<sup>3)</sup> Durch die Vermittlung Ritters wäre auf diese Weise Novalis mit den okkulten Phänomenen praktisch bekannt geworden. Ohne die Möglichkeit davon bestreiten zu wollen, möchten wir doch betonen, daß es sich hier nur um Vermutungen handelt. Jedenfalls scheint uns Spenlé's vorbehaltene Heranziehung von Ritters „Fragmenten aus dem Nachlaß  
1.) Olshausen 8, 2.) Spenlé S. 179, 249 u.s.w. 3.) Euphorion XV, 803 ff. 4.) Spenlé 210 ff.



Da die Liste der okkultistischen Autoren, die Novellen geschrieben haben kann, in Ermangelung von weiteren Anhaltspunkten in seinen Werken beliebig erweitert werden könnte, so begnügen wir uns nur damit, auf die allgemeine Verbreitung von „Magien“ und okkultistischen Werken überhaupt in dieser Zeit hinzuweisen, was schon Oskar von Guericke und Volkmann Spengler<sup>1)</sup> haben. Spengler weist an vielen Stellen auf die okkultistische Literatur des ausgehenden XVIII. Jahrhunderts<sup>2)</sup>. Goltz<sup>3)</sup> erörtert überhaupt darauf die Bedeutung der Romantik zum religiösen Mystizismus und noch mehr zum wissenschaftlichen und sozialen Okkultismus des XVIII. und aufzuweisen. Doch spielt Spengler nach dem Urteil Wolfes<sup>4)</sup> Novelle zu sehr die Freimaurerei, ohne in der Lage zu sein, irgend einen äußeren Zusammenhang zwischen Novelle und dem Mysterium nachzuweisen zu können. Tatsächlich scheint ja die Romantik erst nach dem Tode Novelle mit dem Mysterium in Verbindung gesetzt zu haben. Hingegen scheint Spengler Recht zu haben, wenn er auf die Bedeutung des Messiasismus für das religiöse Interesse dieser Zeit und speziell seine große Rolle im Okkultismus hinweist. Hier ist es am Platz, der Beziehungen Novelle zu J.W. Ritter zu gedenken, doch mit dem Vorbehalt, daß man hier noch auf ganz unsicheren Boden steht. Spengler vermutet, daß Novelle durch Ritter, mit dem er schon seit 1797 persönlich befreundet gewesen sei, auf Messiasismus<sup>5)</sup> „tierischen Magnetismus“ geleitet worden sei und weist darauf hin, daß sich um Ritter eine Gruppe mystischer Naturforscher gebildet hatte, die zusammen Experimente auf dem Gebiete des „tierischen Magnetismus“ der Hypnose Telepathie u. s. w. machten.<sup>6)</sup> Durch die Vermittlung Ritters wäre auf diese Weise Novelle mit den okkulten Phänomenen praktisch bekannt geworden. Ohne die Möglichkeit davon bestreiten zu wollen, möchten wir doch betonen, daß es sich hier nur um Vermutungen handelt. Jedenfalls scheint uns Spenglers vorbehaltene Herleitung von Ritters Fragmenten aus dem Nachlaß I. Oskar von Guericke 8. 179, 249 n. s. w. 3. (Ephorion XV, 803 ff. 4.) Spengler 210 ff.



eines jüngeren Physikers" aus dem Jahre 1810 für den Okkultismus Novalis' nicht ganz gerechtfertigt. Diese „Fragmente“, die nicht<sup>1)</sup> chronologisch sondern materienweise zusammengestellt sind und von denen II, 79, 474, II, 79, 475, II, 80, 476 die Jahreszahlen 1803, 1806, 1807 tragen, lassen keineswegs erkennen, ob Ritter tatsächlich schon zur Zeit seines Verkehres mit Novalis, mit dem „tierischen Magnetismus“ und Somnambulismus sich beschäftigte oder ob die diesbezüglichen Fragmente die erst nach dem Tode Novalis eingetretenen allgemeinen Zuwendung der romantischen Naturwissenschaft zu allen diesen Phänomenen ihre Entstehung verdanken.<sup>2)</sup>

Auch ist es auffallend, daß die praktischen okkulten Tatsachen als naturwissenschaftliche Phänomene verhältnismäßig eine so geringe Rolle in den Fragmenten Novalis' spielen und sowohl qualitativ als auch quantitativ der Bedeutung, die ihnen im praktischen Okkultismus zukommt, nicht entsprechen. Man vergleiche Novalis' Äußerungen über Prophezeiungen (III, 63, 314) Fernsehen, (III, 83, 388) Träume (III, 83, 390)<sup>3)</sup> „tierischen Magnetismus“ (II, 219, 178, III, 288, 744, III, 261, 529). Wohl bilden okkultistische Tatsachen wie magnetische Heilverfahren somnambule Selbstschau,<sup>4)</sup> Fernsehen, Fernwirken u.s.w. die Grundlage der „magischen Sinnestätigkeit“ bei Novalis, doch auch nur eine solche, denn sie sind ja für eine ganz individuelle, Novalis' eigentümliche Spekulation verwendet. Daher darf man unseres Erachtens, selbst wenn man mit Hintansetzung der Magie der Renaissancezeit die Bekanntschaft Novalis' mit okkulten Phänomenen dem persönlichen Verkehr mit Ritter zuschreibt – den letzteren nicht in allzu nahe Beziehung zu<sup>5)</sup> Novalis' „magischen Idealismus“ setzen.

-----  
1.) vgl. Ritter: Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physiker's 1810 I, S.L XXXVIII. 2.) Eine der Gruppen, in die die Fragmente Ritters zerfallen, beschäftigt sich mit den Erscheinungen des Somnambulismus und tierischen Magnetismus: II, 73, N 462 – II 93, N 480, und zwar der inneren Selbstschau der Somnambulen, die ihre eigene Diagnose u. Prognose stellen, dem „unwillkürlichen Bewußtsein“ im magnetischen Schlaf, wo der Wille des Schlafenden durch



eines jüngeren Physikers" aus dem Jahre 1810 für den Okkultismus  
 Novalis' nicht ganz gerechtfertigt. Diese "Fragmente", die nicht  
 chronologisch sondern materialweise zusammengestellt sind und  
 von denen II, 79, 474, II, 79, 475, II, 80, 479 die Jahreszahlen  
 1803, 1806, 1807 tragen, lassen keineswegs erkennen, ob Ritter  
 tatsächlich schon zur Zeit seines Verkehrs mit Novalis, mit dem  
 "tierischen Magnetismus" und Somnambulismus sich beschäftigte  
 oder ob die diesbezüglichen Fragmente die erst nach dem Tode No-  
 valis eingetragenen allgemeinen Zusammenfassungen der romantischen Natur-  
 wissenschaft zu allen diesen Phänomenen ihre Entstehung verdanken.  
 Auch ist es auffallend, daß die praktischen okkulten Tatsa-  
 chen als naturnaturwissenschaftliche Phänomene verfaßte sind.  
 so geringe Rolle in den Fragmenten Novalis' spielen und sowohl  
 qualitativ als auch quantitativ der Bedeutung, die ihnen in prakti-  
 schen Okkultismus zukommt, nicht entsprechen. Man vergleiche No-  
 valis' Ausführungen über Prophezeiungen (III, 63, 314) Fernsehen,  
 (III, 63, 328) Träume (III, 63, 329) "tierischen Magnetismus"  
 (II, 219, 178, III, 238, 744, III, 231, 522). Wohl bilden okkult-  
 etische Tatsachen wie magnetische Heilverfahren somnambule Selbst-  
 sehen, Fernsehen, Fernwirken u. s. w. die Grundlage der "magischen  
 Sinnhaftigkeit" bei Novalis, doch auch nur eine solche, denn die  
 sind ja für eine ganz individuelle, Novalis' eigenständige Spekula-  
 tion verwendet. Daher darf man unsere Erachtens-, selbst wenn man  
 mit Hinterlegung der Rolle der Renaissancezeit die Bekanntheit  
 Novalis' mit okkulten Phänomenen dem persönlichen Verkehr mit Rit-  
 ter zuschreibe - den letzteren nicht in allzu enge Beziehung zu  
 Novalis' "magischen Idealismus" setzen.  
 5)  
 1.) vgl. Ritter: Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physik-  
 ker's 1810 I, S. I XXXVII. 2.) Eine der Gruppen, in die die Prog-  
 nosen Ritters zerfallen, beschäftigt sich mit den Erachtungen  
 des Somnambulismus und tierischen Magnetismus: II, 73, W 462-11  
 93, W 480, und zwar der inneren Selbstschau der Somnambulen, die ih-  
 re eigene Diagnose u. Prognose stellen, dem "unwillkürlichen Be-  
 wußtsein" im magnetischen Schlaf, wo der Wille des Schlafenden durch



Fortsetzung der Anm. 2.) zur Seite 156.:

den des Magnetismus ersetzt ist, der Heilkraft des magnetischen Schlafes, dem Lustgefühl der Somnambulen u.s.w.

3.) selbst wenn man mit Spenlé ( S.155, 313 f) die Verwertung des Traumes im Heinrich von Ofterdingen mit Somnambulismus in Zusammenhang brächte.

4.) Das Wort „Somnambulismus“ findet sich noch nicht bei Novalis.

5.) Daß dies auch vom „Galvanismus des Geistes“ gilt, haben wir schon S.108(vgl.42) gezeigt.

Es handelt sich bloß um eine Uebertragung der Termini aus dem einen Gebiet in das andere, wie sie auch zuerst bei Novalis so häufig vorkommt.( vgl.auch II, 214, 15 und dazu Huber: Euphorion 1899, E IV, S.96); damit soll natürlich der Einfluß Ritters als des Mannes, der Novalis § „den tiefsten Einblick in die allgemeinsten Fragen der Naturwissenschaft erschloß und am anregendsten auf ihn gewirkt hat“ ( Olshausen 47) und den Novalis als den genialen Experimentator(Raich 102) und als einen der Hauptvertreter der „symbolischen“ Physik( III, 231m 409) sehr hoch schätzte, nicht bestritten werden.-

=====



Fortsetzung der Ann. 2.) zur Seite 156.

den des Magnetismus ersetzt ist, der Heilkräft des magnetischen

Schlafes, dem Lustgefühl der Somnambulen u. s. w.

3.) selbst wenn man mit Spéris (S. 156, 313 f) die Verwertung

des Traumes im Bereich von Offenbarungen mit Somnambulismus in Zu-

sammenhang brachte.

4.) Das Wort „Somnambulismus“ findet sich noch nicht bei Novalis.

5.) Das dies auch von „Galvanismus des Geistes“ gilt, haben wir

schon S. 108 (vgl. 42) gezeigt.

Es handelt sich also um eine Übertragung der Terminologie aus dem

einen Gebiet in das andere, wie sie auch zuerst bei Novalis so

häufig vorkommt. (vgl. auch II, 314, 15 und dazu Hober: Epiphora

1899, S. IV, 2.96); damit soll natürlich der Einfluss Novalis als

des Mannes, der Novalis „den tiefsten Einblick in die allgemeine

sten Fragen der Naturwissenschaft erschien und am weitesten

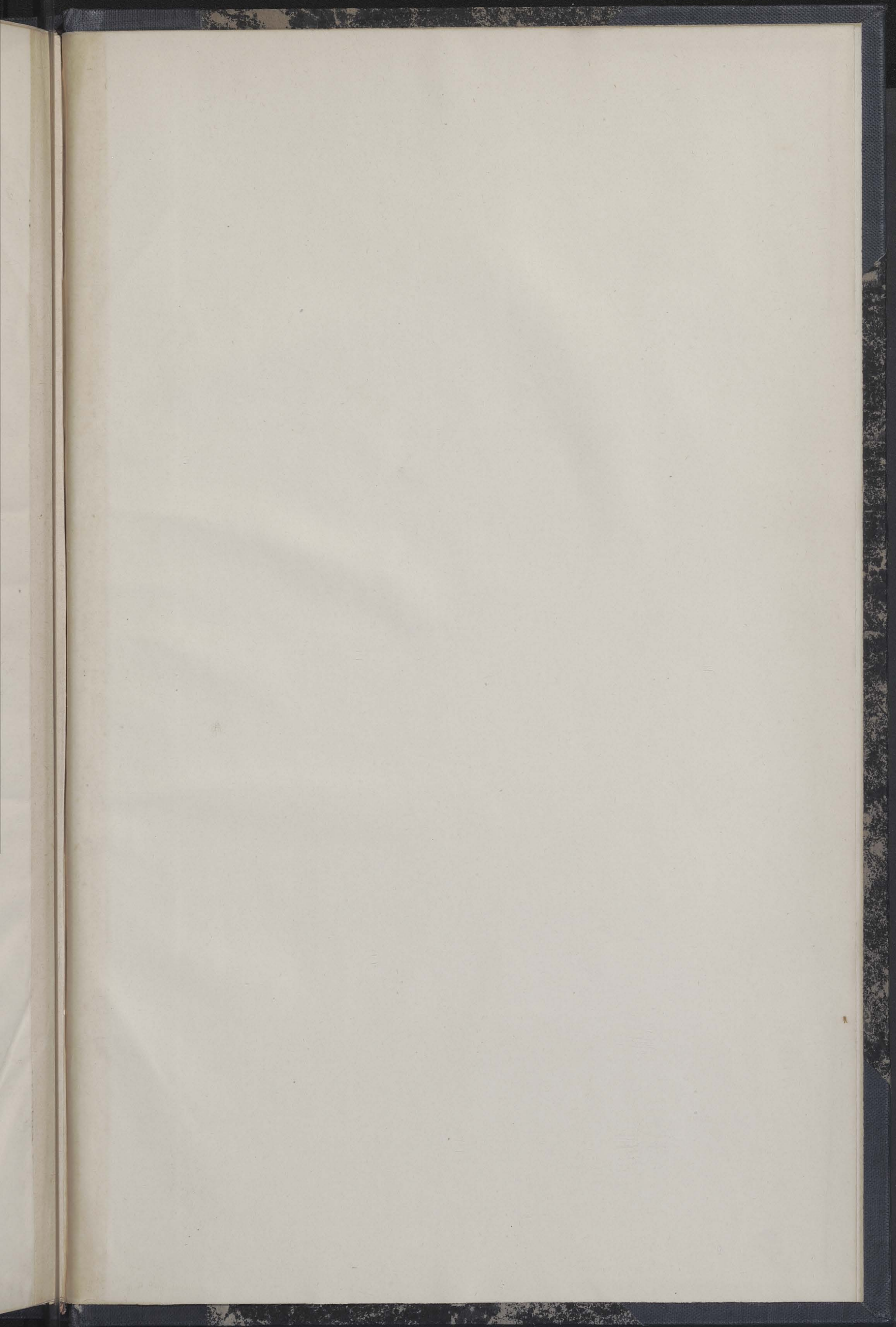
auf ihn gewirkt hat“ (Olshausen 47) und den Novalis als den ge-

nießen Experimentator (Reich 102) und als einen der Hauptvertreter

der „symbolischen“ Physik (III, 231m 409) sehr hoch schätze,

nicht bestreiten werden.







216. Jag.



